



UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
FACULTAD DE TEOLOGÍA

JUAN F. PELAYO REXACH

## **LA TEOLOGÍA DEL MATRIMONIO EN BERNARD HÄRING**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la  
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA  
1997



Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,  
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 16 mensis iunii anni 1997

Dr. Antonius QUIRÓS

Dr. Augustus SARMIENTO

Coram tribunali, die 28 mensis iunii anni 1996, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis  
Dr. Iacobus PUJOL

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia  
Vol. XXXIII, n. 3





## INTRODUCCIÓN

En las primeras décadas de este siglo se promueve una renovación de la teología moral que repercutirá en la doctrina sobre el matrimonio y la moral matrimonial. Frente a una moral *casuística* que presentaban los Manuales de Teología Moral, fundamentalmente dirigida a los confesores, centrada en los mandamientos y repleta de elencos de normas obligatorias o prohibitivas, se propone una moral basada en las virtudes y en la vocación, que retorne a las fuentes, especialmente la Sagrada Escritura y la Tradición.

Los cambios sociológicos y culturales, así como el avance y los nuevos descubrimientos que aportan las ciencias, tanto la medicina y la biología como la sociología, la psicología, etc., proponen nuevos interrogantes y nuevos problemas que el Magisterio de la Iglesia ha debido afrontar a medida que han ido surgiendo con el consiguiente avance de la Doctrina de la Iglesia en esta materia. El cambio de mentalidad respecto a la aceptación de los hijos, como consecuencia —en gran medida— de las teorías malthusianas sobre la superpoblación provocó el problema de la regulación de la natalidad y sus métodos, agravado por la aparición de «la píldora» y de otros métodos contraceptivos.

Los avances en biología y el descubrimiento del método Ogino-Knaus sobre la regulación del ciclo biológico de la mujer ponían de manifiesto que no todo acto de unión es de suyo procreador. Por otra parte, el personalismo había revalorizado el papel del amor conyugal destacando el carácter de interrelación y como salvaguarda de otros valores personales. Surge así el concepto de *paternidad responsable*, que postula que la procreación humana no es algo espontáneo, como en los animales, sino una actitud madura y responsable por

parte de los cónyuges que deciden de común acuerdo y delante de Dios el número de hijos que responsablemente pueden tener. Todo ello lleva a proponer una revisión de la moral conyugal en cuanto a la calificación moral del acto de unión respecto a la procreación y a los métodos de regulación de la natalidad. Muchos moralistas postulan la legitimidad de la unión que excluya la procreación como una exigencia del amor conyugal.

Respecto a la doctrina sobre la finalidad del matrimonio y, más concretamente, de la unión matrimonial, hasta comienzos de nuestro siglo se aceptaba unánimemente que la procreación y educación de los hijos era el fin principal del matrimonio. La tradición agustiniana-tomista sobre los *tria bona* y los fines primario y secundario del matrimonio, prevaleció hasta entonces. El hecho de que la procreación fuera la consecuencia «natural» de la unión matrimonial no se ponía en duda. Los hijos eran considerados como una «bendición de Dios» y se aceptaban según venían. Por otra parte, el tipo de estructura social y la alta mortandad infantil propiciaba que las familias tuvieran un número elevado de hijos.

El personalismo, proveniente de la filosofía, influyó decisivamente en la aparición de un nuevo planteamiento de la teología moral matrimonial. Desde esta nueva perspectiva, el matrimonio cobra un nuevo sentido: se enmarca en el contexto de la vocación al amor y a la paternidad; el *amor conyugal* adquiere un papel fundamental en la moral matrimonial y el matrimonio se entiende inseparablemente unido a la familia. En la unión matrimonial se destaca el carácter de *interrelación personal*, que expresa la mutua entrega, sobre el carácter procreativo como finalidad de la unión conyugal.

En este contexto surge la polémica sobre los fines del matrimonio. ¿Se debe seguir manteniendo que la procreación y educación de los hijos es el fin primario del matrimonio? o, por el contrario, ¿se puede admitir que otros fines personales puedan tener más importancia que la procreación y se puedan considerar prioritarios? En efecto, algunos autores proponían el amor conyugal como fin primario del matrimonio al que se subordinaba la procreación. Otros, en cambio, preferían hablar de fines complementarios.

Pío XI, en la *Casti connubii*, al rechazar las prácticas anticonceptivas, afirma que el acto conyugal es, por naturaleza procreador. Recuerda, por tanto que la procreación es el fin primario y que, sólo

cuando existan razones graves se puede hacer uso del matrimonio en los períodos infértiles de la mujer y siempre respetando la naturaleza del acto. Pío XII, en distintos discursos y alocuciones reafirmó la doctrina de su predecesor y señaló que el fin procreativo no se puede subordinar a otros fines personales.

El Concilio Vaticano II define el matrimonio como la *intima comunidad conyugal de vida y amor* establecida sobre la alianza de los cónyuges. Para el Concilio, la esencia del matrimonio no es el amor, sino que éste es un elemento que lo constituye. El resultado es que el matrimonio dice relación directa al amor, pero no se identifica con él, sino que es una institución que normaliza el amor entre el hombre y la mujer, es decir, la *institución del amor conyugal*. Pero, al mismo tiempo, ese amor connota la fecundidad. En consecuencia, ambas realidades confluyen en la naturaleza de la institución matrimonial, de modo que el amor conyugal no rebaja las exigencias procreadoras inherentes al matrimonio, al mismo tiempo que la finalidad procreadora no oscurece el valor del amor conyugal.

Este planteamiento supera la discusión en torno a los *fines*. No obstante, el Concilio hace uso del término *fin* en diversos momentos. No emplea los términos *fin primario* ni *fin secundario*, pero recoge la doctrina acerca de la finalidad procreadora, pues afirma que es de *indole natural* del matrimonio y que el amor está *orientado por su propia naturaleza* a la procreación. Tampoco contrapone los diversos fines, sino que los asume y los armoniza entre sí.

Sin embargo, muchos autores, entre ellos el propio Häring interpretaron la doctrina conciliar en el sentido de un cambio sustancial de planteamiento que establecía las bases para llevar a cabo el cambio que se proponía en la moral conyugal y, más concretamente, para legitimar el uso de las prácticas anticonceptivas.

Ciertamente, la *Gaudium et spes* supuso una novedad en el planteamiento de la teología sobre el matrimonio y la familia. La Constitución, en cambio, no abordó los problemas morales en torno a la regulación de la natalidad ni a la licitud de los métodos —el Papa Pablo VI quiso reservarse la última palabra después de escuchar el dictamen de la Comisión encargada de estudiar estas cuestiones—, pero puso las bases para una nueva interpretación de la finalidad del matrimonio y de la moralidad del acto conyugal cuando no se desea la descendencia por motivos razonables.



El cambio fundamental consiste —en opinión de Häring— en que el Concilio se aparta de la doctrina que centraba la moralidad de la unión conyugal en el respeto a la naturaleza del acto con vistas a la procreación, y abre una nueva posibilidad de enjuiciar moralmente dicha unión puesto que la centra en la naturaleza de la persona y de sus actos. Por tanto, y siguiendo este razonamiento, no debe ser la *naturaleza* la que decide la moralidad del acto de unión, sino la *persona*, de común acuerdo entre los cónyuges y tomando una decisión en conciencia delante de Dios.

Lo importante, dirá Häring, es si *aquí y ahora* el hecho de suscitar una nueva vida responde a una actitud responsable o no por parte de los esposos. Así, según él, el acto de unión entre los cónyuges, que había sido considerado como un *acto de generación*, pasa a ser considerado como un *acto de entrega* que expresa y manifiesta el amor conyugal. Y, si no es responsable una nueva generación, no habría inconveniente en que los esposos se unan excluyendo la procreación, incluso por medios distintos de los naturales, siempre y cuando esa unión se produzca dentro del matrimonio y sea consecuencia del amor conyugal.

Propone así un cambio en la calificación moral del acto conyugal desde el punto de vista de su ordenación a la procreación. En el fondo, su cambio de postura puede resumirse en que considera la procreación como un acto de generación y, por tanto, natural, perteneciente a la naturaleza biológica, mientras que lo propiamente personal es el acto de unión. De aquí se podría vislumbrar un cierto planteamiento dualista de la unión matrimonial, al separar el acto de la naturaleza de la totalidad de la persona. En cualquier caso, en relación a la procreación, apunta que existe una orientación de conciencia históricamente nueva, en virtud de la cual la generación es asunto de una regulación reflexiva y consciente. Por ello, sostiene que sería ilusorio una vuelta a aquella actitud antigua, para la cual se reciben los hijos según vienen. Esto es, en su opinión, sociológica y psicológicamente imposible.

Está claro que la decisión última respecto a la posibilidad procreadora del acto de unión concierne a la conciencia de los esposos. En consecuencia, según Häring, la Iglesia no debe imponer ninguna norma al respecto con carácter absoluto; debe limitarse a presentar el ideal al que puede tender el cristiano y a ser comprensiva con los errores y las equivocaciones.

El cambio fundamental del nuevo planteamiento de la conyugalidad respecto a la procreación, consiste —en opinión de los moralistas que proponen el cambio—, en que se deja de considerar la unión conyugal como un acto de generación o acto de naturaleza, para pasar a considerarlo como un acto personal o acto de la persona. La consecuencia de esta nueva perspectiva se va a traducir en cambios en la moral conyugal respecto al sentido y significado de la unión conyugal. Este es precisamente el aspecto que queremos analizar : qué consecuencias tiene en la moral conyugal este cambio de planteamiento respecto al significado procreativo inherente a la unión y, más concretamente, como queda la calificación moral de un acto de unión matrimonial cuando se excluye la intención procreativa. En pocas palabras, queremos tratar de manera indirecta la moralidad de la anticoncepción.

Es cierto que en pocos años se han producido cambios mucho mayores que los que se produjeron durante muchos siglos, es cierto que el hombre ha alcanzado conocimientos a los que jamás había llegado antes, es cierto que la sociedad actual tiene unos condicionantes diversos de sociedades pretéritas. Pero no es menos cierto que la Iglesia, que tiene en cuenta las diversas circunstancias y las dificultades con las que se enfrenta el hombre actual, nos presenta un concepto de hombre y de persona humana que responde a la verdad de lo que el hombre es en cuanto creado por Dios y cuya dignidad reside en la imagen y semejanza divinas, que debe reflejar en su conducta y en la realización de sus actos que le comprometen en cuanto persona.

¿No resulta entonces una contradicción el hecho de que la Iglesia, empleando el mismo lenguaje —un lenguaje personalista— que los que propugnan una revisión de la moralidad del acto conyugal llegue a conclusiones distintas a las que llegan éstos? La respuesta, sin duda, está en que los presupuestos de partida que emplean unos y otros son distintos. Entonces, la pregunta que se plantea es ¿cuál es la verdad en la que se basan estos diversos presupuestos? O dicho de otra manera ¿cuál es la verdad objetiva del amor conyugal?

Tras el Concilio, Pablo VI, en la encíclica *Humanae vitae*, insiste en la finalidad procreativa de la unión conyugal al mantener que todo acto debe estar abierto a la vida y que no se pueden separar los dos significados inscritos en la unión conyugal: el significado unitivo

y el procreativo. Más recientemente, el Papa Juan Pablo II, en muchos documentos y, especialmente, en la *Familiaris consortio*, ha reafirmado la doctrina contenida en la *Humanae vitae* respecto a la inseparabilidad de las dimensiones unitiva y procreativa del acto conyugal.

Por eso, partiendo de la complementariedad entre amor conyugal y procreación y tomando como referencia la doctrina de la Iglesia sobre la moralidad de la unión conyugal respecto a la procreación, nos proponemos analizar cuál ha sido la influencia del *personalismo* sobre este aspecto de la doctrina moral católica a través de la teología del autor en el que se basa nuestra investigación, y si el amor que se expresa mediante la unión lleva implícita la finalidad procreadora como exigencia propia. Esto nos permitirá entender por qué y en qué medida se intenta justificar el uso de medios anticonceptivos en la unión conyugal como exigencia del amor.

El trabajo de investigación que ahora presentamos se inscribe dentro de un proyecto del Departamento de Teología Moral que se propone estudiar los antecedentes personalistas del Concilio Vaticano II. Hemos elegido como autor de nuestro estudio a un moralista de reconocido prestigio y de fama mundial; el teólogo redentorista alemán *Bernard Häring*. Los motivos principales que nos han movido a centrarnos en este autor han sido:

1. Su aportación a la renovación de la Teología Moral, fundamentalmente con su Manual *La ley de Cristo*.
2. Su activa participación en diversas Comisiones del Concilio Vaticano II y, concretamente, en la redacción de algunos esquemas previos del capítulo sobre el matrimonio y la familia de la Constitución pastoral *Gaudium et spes*.
3. Su gran producción literaria en obras y artículos sobre el matrimonio y la moral matrimonial. También por su influencia en la teología moral matrimonial con su interpretación tanto de la *Gaudium et spes* como de la encíclica *Humanae vitae*.

Por este último motivo, no nos limitaremos a examinar la nueva perspectiva que introduce el Vaticano II en relación a la doctrina del matrimonio y la moral matrimonial, sino que continuaremos nuestro estudio hasta la encíclica de Pablo VI, porque es entonces cuando se abordan las cuestiones morales sobre la regulación de los nacimientos y la licitud de los métodos anticonceptivos.



Debemos señalar previamente la *evolución* en el pensamiento de nuestro autor. En efecto, nos hemos encontrado con dos períodos claramente diferenciados que, se podría decir, corresponden a los años anteriores y posteriores al Concilio Vaticano II. Para entender la evolución del pensamiento de nuestro autor es necesario conocer los presupuestos, sobre todo antropológicos, en los que funda su moral. Además de la influencia de Max Scheler, del que toma la *teoría de los valores*, la moral de Häring está permeada por el carácter histórico del hombre, en continua evolución, que condiciona su modo de entender la naturaleza, la ley natural y la persona. Por otro lado, Häring adopta una *ética de situación* que él denomina cristiana que tiene en cuenta a la persona en sus circunstancias pero que no permite todo sino que está limitada por el amor.

Esta evolución se ve claramente en que mientras que en sus primeros años afirma que lo propio del amor conyugal es estar al servicio de la vida y que, precisamente la orientación hacia la fecundidad es lo que distingue el amor conyugal de cualquier otro tipo de amor, en sus escritos posteriores al Concilio, destaca el amor conyugal en detrimento de la procreación para adaptar la doctrina moral matrimonial a las necesidades y a la mentalidad actual y, sobre todo, para resaltar que la procreación no es lo único ni lo más importante en el matrimonio. En definitiva, para él, centrar la moralidad de la unión en la procreación es algo que pertenece a una situación histórica pasada y ya superada.

\* \* \*

Hemos procurado seguir un orden lógico de exposición teniendo siempre presente la idea central de esta tesis que aparece desarrollada en el último capítulo, pero intentando presentar al lector, paso por paso, los distintos aspectos que creemos son necesarios para entender la tesis que planteamos.

Por la extensión de los temas tratados nos ha parecido conveniente dividir el trabajo en dos partes: una donde se recogen los aspectos generales sobre el matrimonio, que sirve para introducir la segunda más directamente relacionada con la moral conyugal.

En la primera parte, era lógico comenzar con una presentación del autor en el que se basa nuestro trabajo (cap. I); a continuación, el

núcleo central de esta parte recoge la doctrina general del matrimonio en Häring y la evolución de la teología católica en torno a la cuestión de los fines y la propuesta de nuestro autor respecto a la procreación y al amor conyugal (cap. II).

En la moral matrimonial el cambio se traduce fundamentalmente, en resaltar el carácter interrelacional sobre el carácter procreativo en la unión. Así, en la segunda parte, analizamos en primer lugar, los fundamentos en los que se apoya la propuesta de cambio y para ello exponemos algunos conceptos de la teología de Häring, como son: la naturaleza, la persona, la ley natural, la conciencia, el Magisterio, etc. (cap. III).

Como el amor que se expresa en la unión conyugal se manifiesta a través de la sexualidad, nos ha parecido necesario exponer cuál es, para nuestro autor, el significado y la finalidad de la sexualidad (cap. IV). Esto está directamente relacionado con el contenido del último capítulo, en el que abordamos la cuestión de fondo de nuestra tesis: cómo entiende Häring el significado procreativo de la unión conyugal y en qué medida justifica el empleo de medios anticonceptivos (cap. V).

\* \* \*

Las fuentes consultadas en la elaboración de este trabajo podemos dividirlas en dos grandes grupos: por una parte, las obras de nuestro autor y, por otra, las obras de carácter general sobre el matrimonio, algunos tratados de moral y las obras publicadas en torno al Concilio Vaticano II y a la *Humanae vitae*.

Por lo que se refiere a nuestro autor, el lector encontrará en la bibliografía un elenco bastante detallado y ordenado cronológicamente de los libros y artículos de Häring. Hemos consultado muchos de ellos, aunque no todos aparecen en las referencias de las notas a pie de página.

De sus manuales de Teología Moral, hemos consultado dos ediciones de *La ley de Cristo*: una de 1961, anterior al Concilio y otra posterior de 1968, en la que incluye algunas modificaciones. Las citas recogidas en nuestro texto están tomadas de la segunda edición consultada, salvo que se especifique lo contrario. En algunos casos, y



para poder presentar mejor la evolución de nuestro autor, hemos comparado la doctrina que expone en este manual con la que aparece en su segundo manual *Libertad y fidelidad en Cristo*.

Las obras sobre el matrimonio y moral conyugal de nuestro autor son, en su mayoría, contemporáneas o posteriores al Concilio Vaticano II y en ellas recoge y comenta las enseñanzas del Concilio y las aportaciones del Magisterio posteriores. En las notas a pie de página hemos incluido todos los datos de cada obra la primera vez que aparece citada; en las siguientes sólo se cita el nombre del libro y la página.

La bibliografía que hemos encontrado sobre nuestro autor no es muy abundante. En cualquier caso nos ha sido de gran utilidad para comprender mejor algunos rasgos de la vida y el pensamiento de nuestro autor la biografía realizada por Víctor Schurr y Marciano Vidal y un comentario a *La ley de Cristo* de Bourdeau y Danet.

Respecto al resto de la bibliografía consultada, tenemos que distinguir entre las obras de carácter general: Diccionarios, Manuales y Tratados sobre el matrimonio empleados sobre todo en la primera parte y otras obras y artículos sobre moral conyugal, ética sexual y comentarios a los Documentos del Magisterio. La primera dificultad con la que nos hemos encontrado ha sido la selección entre la abundantísima bibliografía que existe sobre estos temas, por ello hemos procurado ir a los autores más destacados e influyentes en estas materias.

En algunos apartados son frecuentes las citas de la Sagrada Escritura. Pero, sin duda, son más abundantes las referencias a los textos del Magisterio que nos han servido de base para el desarrollo de gran parte de este trabajo. Para los textos del Magisterio hemos consultado la obra de Sarmiento-Ibars, *Enchiridion familiae*, sin embargo, en las referencias a pie de página se cita siguiendo la numeración de *Acta Apostolicae Sedis* para los Documentos anteriores al Vaticano II y con el nombre del Documento y el número para los Documentos del Vaticano II y posteriores.

Otra dificultad con la que nos hemos encontrado ha sido la elaboración del capítulo sobre «las bases antropológicas de la ética sexual» puesto que en él se exponen temas filosóficos y antropológicos de gran magnitud y calado que no hemos podido abordar en profundidad por su amplitud y porque excede del propósito de esta tesis. La

única finalidad por la que lo hemos incluido ha sido que sirviera como fundamento teórico para una mejor comprensión de las consecuencias que de ellos se derivan en la moral conyugal. Por ello nos hemos limitado a recoger y exponer el pensamiento de nuestro autor sobre estos temas.



## ÍNDICE DE LA TESIS

INTRODUCCIÓN .....	1
--------------------	---

### PRIMERA PARTE

#### CAPÍTULO I

#### LÍNEAS GENERALES DE LA VIDA Y DEL PENSAMIENTO DE BERNARD HÄRING

A. Breve apunte biográfico .....	17
B. El pensamiento teológico de B. Häring .....	25
1. Antes del Concilio .....	26
a. Relación entre religión y moral .....	26
b. La ley de Cristo .....	28
2. El Concilio Vaticano II .....	33
3. Después del Concilio .....	36
4. La « <i>Humanae Vitae</i> ».....	40

#### CAPÍTULO II

#### DOCTRINA GENERAL DEL MATRIMONIO EN B. HÄRING

I. La institución matrimonial. Comunidad de amor y de vida.....	51
A. Definición del matrimonio .....	51
B. Doctrina de Häring sobre la institución matrimonial .....	54
1. El fin no es un objetivo .....	54
2. El contrato matrimonial .....	57
3. La naturaleza del amor .....	60
a. Amor personal .....	60
b. Imagen del amor intratrinitario .....	63
II. La sacramentalidad del matrimonio. Comunidad de salvación y santificación .....	66
A. Carácter religioso del matrimonio .....	66

B. El sacramento del matrimonio .....	69
C. Sacramento de salvación .....	73
D. Consecuencias del contrato matrimonial: unidad e indisolubilidad .....	75
III. El matrimonio como vocación .....	80
IV. Los fines del matrimonio .....	82
A. La doctrina tradicional .....	84
B. La primacía del amor .....	87
C. La propuesta de Häring .....	90
1. La procreación como fin esencial del matrimonio .....	90
2. Los fines secundarios .....	94
3. El amor al servicio de la vida .....	95
4. Inseparabilidad del amor conyugal y la procreación .....	97
D. El Concilio Vaticano II. Amor conyugal y matrimonio son una única realidad .....	100
E. Después del Vaticano II .....	103

## SEGUNDA PARTE

### CAPÍTULO III

#### BASES ANTROPOLÓGICAS DE LA TEOLOGÍA DE B. HÄRING

I. Influjo del personalismo en la moral conyugal .....	113
A. Reacción frente a la moral tradicional .....	113
B. Presupuestos del cambio moral .....	118
II. Conceptos antropológicos en la teología de B. Häring .....	121
A. La historicidad del hombre .....	121
1. El kairós .....	127
2. El discernimiento .....	129
3. Lo inmutable y lo cambiante .....	130
B. La naturaleza y la persona .....	133
C. La ley natural .....	139
D. El Magisterio y la ley natural .....	143
E. El acto moral .....	151
1. La percepción de los valores .....	152
2. Los sentimientos .....	154
3. La intención y los motivos .....	155
F. La ética de situación .....	157
1. La ley del amor .....	161
2. Los absolutos en ética .....	164
3. La educación del amor .....	165
G. El papel de la conciencia .....	167

# CAPÍTULO IV SIGNIFICADO Y FINALIDAD DE LA SEXUALIDAD

I. Integración de la sexualidad en la persona .....	175
A. La bondad de la sexualidad humana .....	175
B. La unidad de la persona humana .....	177
1. Relación entre los elementos físicos, psíquicos y espirituales .....	183
2. Creación, pecado y Redención .....	186
a. La Creación .....	186
b. El pecado .....	190
c. La Redención del cuerpo .....	193
C. La castidad .....	195
II. La finalidad de la sexualidad .....	200
A. Diferencias con la sexualidad animal .....	200
B. Misión de la sexualidad .....	203
1. En La ley de Cristo .....	204
2. En Libertad y fidelidad en Cristo .....	205
III. El significado de la sexualidad .....	206
A. El lenguaje de la sexualidad .....	206
B. El amor como norma de la ética sexual .....	208
C. El crecimiento en el amor .....	212
IV. La ética sexual en la tradición y en el magisterio .....	215
A. El placer en la Tradición .....	216
B. Continuidad y evolución .....	219

# CAPÍTULO V EL AMOR COMO NORMA MORAL

I. La evolución de la moral conyugal .....	224
A. La Doctrina clásica .....	224
1. La « <i>Casti connubii</i> ».....	227
2. Concepto de naturaleza en la « <i>Casti connubii</i> » .....	229
3. La continencia periódica .....	231
B. La Doctrina personalista .....	234
1. La « <i>Gaudium et spes</i> » .....	237
2. Armonizar el amor conyugal con la humana procreación .....	239
C. Propuesta de cambio en la moral conyugal .....	243
II. La moral conyugal en la teología de B. Haring .....	246
A. Primera etapa .....	246
1. La intención en el acto conyugal .....	249
2. La continencia periódica .....	251
B. Segunda etapa .....	256



1. Nueva toma de postura frente a la continencia periódica .	257
2. Interpretación personalista de la « <i>Gaudium et spes</i> » .....	261
3. La naturaleza de la persona y de sus actos .....	265
C. La « <i>Humanae vitae</i> » .....	268
1. El respeto a las leyes biológica .....	273
2. Distinción entre continencia periódica y anticoncepción .	278
3. Licitud del recurso a los períodos infértiles .....	284
4. La facultad generativa forma parte de la persona .....	286
a. El dominio sobre el cuerpo .....	290
b. El uso de la técnica .....	292
5. Justificación por el principio de totalidad .....	296
6. Licitud de los métodos anticonceptivos .....	300
7. Inseparabilidad entre los dos significados del acto conyu- gal .....	304
8. El amor como norma de la moral conyugal .....	309
CONCLUSIONES .....	317
BIBLIOGRAFÍA .....	327



## BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

### I. OBRAS DE HÄRING

#### A. Libros

*Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug*, E.ewel Verlag, Krailling vor München/Freiburg 1950 (trad. it., *Il sacro e il bene. Rapporti tra etica e religione*, Morcelliana, Brescia 1968).

*Das Gesetz Christi. Moraltheologie dargestellt für Priester und Laien*, E.ewel, Freiburg im Breisgau 1954 (trad. esp., *La ley de Cristo. La teología moral expuesta a sacerdotes y seglares*, Herder [«Biblioteca Herder. Sección de Teología y Filosofía», 33-34], Barcelona <sup>7</sup>1973).

*Soziologie der Familie. Die Familie und ihre Umwelt*, Otto Müller, Salzburg 1954 (trad. ingl., *The sociology of the family*, The Mercier Press, Cork 1959).

*Frohes Beichten*, Seelsorge Verlag, Freiburg 1955 (trad. esp., *La confesión sacramento de la alegría*, El Perpetuo Socorro [col. «Pastoral y Mundo actual», 1], Madrid <sup>4</sup>1973).

*Macht und Ohnmacht der Religion. Religionssoziologie als Anruf* (Studia Theologiae moralis et pastoralis edita a Professoribus Academiae Alfonsianae in Urbe, 1), O. Müller, Salzburg, 1956 (trad. esp., *Fuerza y flaqueza de la religión. La sociología religiosa como llamamiento al apostolado*, Herder, Barcelona <sup>3</sup>1967).

*Der Christ und die Obrigkeit*, Winfried-Werk, Augsburg 1956 (trad. it., *Il cristiano e l'autorità*, Borla, Torino 1964).

*Christ in einer neuen Welt. Lebensgestaltung aus dem Glauben*. Verlag des Boromäusvereins, Bonn 1958 (trad. esp., *Cristiano en un mundo nuevo*, Herder, Barcelona <sup>4</sup>1968).

*Ehe in dieser Zeit* (Studia theologiae moralis et pastoralis edita a Professoribus Academiae Alfonsianae in Urbe, 6), O. Müller, Salzburg 1960 (trad. esp., *El matrimonio en nuestro tiempo*, Herder, Barcelona <sup>4</sup>1973).

*Schwerpunkte der Seelsorge: die Familie*, Schriftenreihe des katholischen Familienverbandes Österreichs, Wien 1961.

*Was hat deine Ehe mit Religion zu tun?* Pfarrbrief. Veritas-Verlag, Linz-Wien-Passau. 1961.

*Gabe und Auftrag der Sakramente. Meditationen*, O. Müller, Salzburg 1962 (trad. esp., *La nueva alianza vivida en los sacramentos. Meditaciones*, Herder, Barcelona 1967).

*Das Konzil im Zeichen der Einheit* (Herderbücherei, n. 144), Herder, Freiburg im Breisgau 1963 (trad. esp., *El Concilio bajo el signo de la unidad*, Ed. Paulinas, Florida 1963).

*La vocazione del cristiano alla santità*, Ancora, Milano 1964.

*Meditations on the Sacraments and Christian Life for Priests and Seminarymen*, New Migne Press, East Aurora (N.Y.) 1964.

*The Priest: Teacher of Morality*, Sacred Heart Seminary, Detroit 1964.

*Die gegenwärtige Heilstunde*. Gesammelte Aufsätze. Schriften zur Moralt-heologie, E. Wewel, Freiburg im Breisgau 1964 (trad. esp., *El mensaje cristiano y la hora presente*, Herder, Barcelona 1968).

*Der Christ und die Ehe*, Haus der katholischen Frauen, Düsseldorf 1964 (trad. esp., *El cristiano y el matrimonio*, Ed. Verbo Divino [«Diakonia. Temas de Teología Pastoral», 30], Estella 1970).

*God's Word and Man's Response*, Paulist Press, Glen Rock 1964 (trad. esp., *Palabra de Dios y respuesta del hombre*, Sal Terrae [«Teología para todos», 20], Santander 1967).

*Marriage: A psychological and moral approach*, Fordham University Press, N.Y. 1965.

*Los laicos y la vida cristiana perfecta*. Herder, Barcelona 1965.

*L'amore anima della teologia di oggi* («Biblioteca della Scuola di Magistero catechetico "Val Formazza"», Serie Studi, 1), Val Formazza, Milano 1965.

*Il matrimonio nelle prospettive del Vaticano II* («A servizio del Concilio», 2), Favero, Vicenza <sup>2</sup>1966.

*Towards a Christian Moral Theology*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame 1966 (trad. esp., *Líneas fundamentales de una teología moral cristiana*, Ed. Paulinas [«Temas Candentes», 3], Madrid <sup>2</sup>1971).

*Il Concilio comincia adesso*, Ed. Paoline, Roma 1966 (trad. esp., *Vivir el Concilio*, Ed. Paulinas, Bilbao 1966).

*Padre Bernhard Häring risponde. Cinquanta problemi religiosi e morali risolti da un teologo del Concilio*, Ed. Paoline, Roma 1966 (trad. esp., *Responde el padre Häring. Cincuenta problemas religiosos y morales resueltos por un teólogo del Concilio*, Ed. Paulinas, Madrid 1967).



- The Nobility of Marriage*, Redemptorist Publ., Chawton Alton 1966.
- Pédagogie de la confession. Problèmes et solutions*. Paris, Salvator, et Tournai-Paris, Casterman, 1966.
- Dove va la famiglia*, Ed. Ave, Roma 1967.
- Moralverkündigung nach dem Konzil* (Theologische Brennpunkte, 3-4), G. Kaffke, Bergen-Enkheim 1967 (trad. esp., *La predicación de la moral después del Concilio Vaticano II*, Ed. Paulinas [«Cuestiones actuales», 12], Florida 1966).
- The Transformation of Man. A Study of Conversion and Community*, G. Chapman, London 1967.
- Dinâmica da Renovação*, Ed. Paulinas, Sao Paulo 1967.
- La morale del discorso della montagna*, Ed. Paoline, Roma 1967 (trad. esp., *El evangelio de la vida cristiana*, Ed. Paulinas [«Las respuestas vitales», 5], Bilbao 1968).
- What does Christ Want?*. Alba House, Staten Island, N.Y. 1968.
- Personalismus in Philosophie und Theologie*, Erich Wewel, München-Freiburg 1968 (trad. it., *Personalismo in teologia e filosofia*, Ed. Paoline [«Punti scottanti di teologia», 22], Roma 1969).
- Krise um «Humanae vitae»* (Theologische Brennpunkte, 17), G. Kaffke, Bergen-Enkheim 1968 (trad. esp., *La crisis de la «Humanae Vitae»*, Ed. Paulinas [«Opinión y Certeza», 8], Madrid 1970).
- The Christian Existentialist. The Philosophy and Theology of Self-fulfilment in Modern Society*, New York University Press, New York 1966 (trad. esp., *El existencialismo cristiano. Realización de la personalidad en la sociedad moderna*, Herder, Barcelona 1971).
- Brennpunkt Ehe. Heutige Probleme und Perspektiven in Tradition und Lehramt* (Theologische Brennpunkte, 16), G. Kaffke, Bergen-Enkheim 1968 (trad. esp., *El matrimonio al rojo vivo. Problema y perspectivas del tiempo presente en la tradición y el Magisterio*, Ed. Paulinas [«Opinión y Certeza», 3], Madrid 1970).
- Zusage an die Welt* (Theologische Brennpunkte, 14), G. Kaffke, Bergen-Enkheim 1968 (trad. esp., *El cristiano en el mundo*, Ed. Paulinas [«Temas candentes», 18], Madrid 1970).
- Die Freude verkünden*, Ars Sacra, München 1968 (trad. it., *Annunciare la gioia*, Morcelliana, Brescia 1969).
- El mensaje cristiano y la hora presente*. Herder, Barcelona 1968.
- Problemas de fe y moral*, Ed. Paulinas, Madrid 1968.
- Acting on the Word*, Farrar, Strauss and Giroux, New York 1969 (trad. it., *I religiosi del futuro*, Ed. Paoline [Biblioteca di cultura religiosa, n. 88, Nuova Serie], Roma <sup>3</sup>1972).

- New Horizons for the Church in the Modern World.* A Commentary on Vatican II's Pastoral Constitution on the Church in the Modern World, Ave Maria Press, Notre Dame 1968 (trad. it., *Dinamismo della Chiesa nel mondo nuovo. Riflessioni sulla costituzione «La Chiesa nel mondo contemporaneo»*, Cittadella Editrice, Assisi 1969).
- Teología moral en camino.* Situación y perspectivas nuevas, El Perpetuo Socorro («Cátedra de Moral San Alfonso», 1), Madrid 1969.
- Liberazione dell'uomo: realtà di oggi e storia della salvezza* (en coll. con P. Pavan), Ed. Paoline (Punti scottanti di teologia, n. 33), Roma 1969.
- L'educazione della coscienza oggi* (en col. con A. SUSTAR), Ed. Paoline (Punti scottanti di teologia, n. 19), Roma 1969.
- Christliche Einheit in der Ehe*, Kaiser, Mainz, Grünewald, und München 1969.
- Interpretación moral de la «Humanae Vitae»*, Ed. Paulinas, Madrid 1969.
- Die grosse Versöhnung. Neue Perspektiven des Bussakramentes*, O. Müller, Salzburg 1970 (trad. esp., *Shalom: Paz. El sacramento de la reconciliación*, Herder, Barcelona 1970).
- Vita cristiana nella luce dei sacramenti*, Favero, Vicenza 1970; reeditado con el título: *Morale e sacramenti. Spiritualità sacramentale*, Ed. Paoline (Teología Morale, oggi, n. 20), Roma 1976 (trad. esp., *La vida cristiana a la luz de los sacramentos*, Herder, Barcelona 1972).
- A Theology of Protest*, Farrar, Strauss and Giroux, New York 1970 (trad. esp., *Revolución y no-violencia*, El Perpetuo Socorro («Cátedra de Moral San Alfonso», 10), Madrid 1970).
- Moral y pastoral del matrimonio*, El Perpetuo Socorro («Cátedra de Moral San Alfonso», 7), Madrid 1970.
- Paternità responsabile*, A.V.R., Roma 1970 (trad. esp., *Paternidad responsable*, Ed. Paulinas, Madrid 1971).
- Morality is for Persons. The Ethics of Christian Personalism*, Farrar, Strauss and Giroux, New York 1971 (trad. esp., *La moral y la persona*, Herder, Barcelona 1973).
- Hope is the Remedy*, Doubleday, Garden City 1971 (trad. esp., *Rebosad de esperanza*, Ed. Sigueme («Pedal», 9), Salamanca 1973).
- Einübung der Hoffnung*, Ars Sacra, München 1972.
- Gebet in einer weltlichen Welt*, Ars Sacra, München 1972.
- Heilender Dienst. Ethische Probleme der Modernen Medizin*, M. Grünewald, Mainz 1972 (trad. esp., *Moral y medicina. Ética médica y sus problemas actuales*, El Perpetuo Socorro («Antropología y Moral cristiana», Serie Maior, 11), Madrid 1973).

- Prospettive e problemi ecumenici di teologia morale*, Ed. Paoline (Teologia Morale, Oggi, n. 8), Roma 1973.
- Masturbazione. Fenomeno e guarigione*, Ed. Paoline, Catania 1973.
- Faith and Morality in a secular age*, Doubleday, Garden City, N. Y. 1973 (trad. esp., *Secularización y moral cristiana*, El Perpetuo Socorro, Madrid 1973).
- Manipulación del hombre y moral*, Ed. El Perpetuo Socorro, Madrid 1973.
- Zeichen der Hoffnung*, Ars Sacra, München 1973.
- Morale ed evangelizzazione del mondo di oggi. La morale dell'evangelizzazione e l'evangelizzazione della morale*, Ed. Paoline (Teologia Morale Oggi, n. 14), Roma 1974 (trad. esp., *Moral y evangelización del mundo hoy*, El Perpetuo Socorro [«Evangelización», 31], Madrid 1974).
- Sünde im Zeitalter der Säkularisation*, Styria, Graz 1974 (trad. esp., *Pecado y secularización*, El Perpetuo Socorro («Antropología y Moral cristiana», Serie mayor, 8), Madrid 1974).
- Preghiera; presenza e ascolto di Dio*, Ed. Paoline, Roma <sup>2</sup>1974.
- Preghiera integrazione tra fede e vita*, Ed. Paoline, Roma 1974.
- Beatitudini. Testimonianza e impegno sociale*, Ed. Paoline (Vita e divenire della comunità, n. 5), Roma 1975.
- Ethics of Manipulation. Issues in Medicine, Behaviour Control and Genetics*, Seabury Press, New York 1975 (trad. it., *Medicina e manipolazione. Il problema morale della manipolazione medica, comportamentale e genetica*, Ed. Paoline [Teologia Morale Oggi, n. 19], Roma <sup>2</sup>1977).
- Gebet Gewinn der Mitte*, Styria, Graz 1975 (trad. esp., *Centrarse en Dios. La oración aliento de nuestra fe*, Herder, Barcelona 1976).
- Perspective chrétienne pour une médecine humaine*, Fayard, Paris 1975.
- Embattled Witness. Memories of a Time of War*, Seabury Press, New York 1976 (trad. esp., *Memorias de guerra de un sacerdote*, Herder, Barcelona 1978).
- Un mese mariano. 31 brevi meditazioni bibliche*, Ed. Paoline (I tempi forti, n. 6), Roma <sup>2</sup>1977 (trad. esp., *María, prototipo de la fe*, Herder, Barcelona 1983).
- Eucaristia: preghiera e vita*, Ed. Paoline (Vita e divenire della comunità, n. 12), Roma 1977.
- Free and Faithful in Christ. Moral Theology for Priests and Laity*, St. Paul Publications, voll. I-III, Slough 1978-1981 (trad. esp., *Libertad y fidelidad en Cristo*, Herder, Barcelona <sup>2</sup>1983-1985).
- Called to Holiness*, St. Paul Publications, Slough 1982 (trad. esp., *Llamados a la santidad*, Herder, Barcelona, 1985).



- Dare be Christian. Developing a Social Conscience*, Liguori Publications, Liguori 1983 (trad. it., en *Chiamati alla santità*. Teologia morale per laici, Ed. Paoline (Spiritualità/Maestri, n. 4), Roma 1983, p. 157-314).
- Umrüsten zum Frieden. Was Christen heute tun müssen*, Herder, Freiburg im Breisgau 1983.
- Timely and Untimely Virtues*. St. Paul Publications, Slough 1983.
- Heart of Jesus. Symbol of Redeeming Love*, Liguori Publications, Liguori 1983 (trad. it., *Il sacro Cuore di Gesù e la salvezza del mondo*, Ed. Paoline [I tempi forti, n. 8], Roma 1983).
- Proclamare la salvezza e guarire i malati. Verso una visione più chiara di una sintesi fra evangelizzazione e diakonia sanate*, Ospedale Miulli-Rassegna Trimestrale, «Quaderni 1», 1984.
- La virtù sanante del Vangelo della pace e della non violenza*, Accademia Alfonsiana (manuscritto), Roma 1984.
- Zeitgemässe und Unzeitgemässe Tugenden*, Katholische Akademie Augsburg (Akademie-Publikationen, n. 68), Augsburg 1984. (*Pro manuscripto*).
- Healing and Revealing. Wounded Healers SHäring Christ's Mission*. St. Paul Publications, Slough 1984.
- The healing Power of Peace and Nonviolence*. St. Paul Publications, Slough 1986.
- Fede, storia, morale. Intervista di Gianni Licheri*, Roma 1989.
- ¿Hay una salida? : pastoral para divorciados*, Herder, Barcelona 1990.
- La théologie morale. Idées maîtresses*, Cerf, Paris 1992.

## B. Artículos

- Alfons von Liguori als Patron der Beichtväter und Moralthologen*, en «Geist und Leben» 23 (1950) 257-263.
- Autoritätskrise in der Kirche?*, en «Die Mitarbeiterin» 7 (1956) 72-75.
- Alfons von Liguori*, en «Lexikon für Theologie und Kirche (a cura di K. RAHNER, J. HÖFER), Freiburg 1957, vol. 1, coll., 330-332.
- Die gemeinschaftstiftende Kraft der Liturgie*, en «Liturgisches Jahrbuch» 7 (1957) 205-214
- Demut als weg der liebe.*, en «Geist und leben» 30 (1957) 321-325.
- Die Stellung des Gesetzes in der Moralthologie*, en «Moralprobleme im Umbruch der Zeit» (a cura di V. REDLICH), M. Hueber Verlag, München 1957, pp. 133-152.
- Die Bedeutung der Sakramente für das Leben der Gemeinschaft*, en «Theologie der Gegenwart» 1 (1958) 228-234.

- Das Ehecatechumenat. Pastoralliturgische Vorbereitung auf die Ehe*, en «Anima» 12 (1958) 318-325.
- Der Geist des Technizismus und die Liturgie*, en «Liturgisches Jahrbuch» 8 (1958) 194-204.
- L'importance communautaire des sacrements dans l'Eglise*, en «Lumen vitae» 13 (1958) 446-454.
- La teologia morale cattolica in rapporto allo spirito dei tempi*, en «Humanitas» 13 (1958) 337-348.
- Liebe und Ehelosigkeit.*, en «Geist und Leben» 31 (1958) 103-106.
- Moraltheologie in Bewegung*, en «Theologie der Gegenwart» 2 (1959) 1-8.
- Pastorale Bedeutung des Bussakramentes heute*, en «Anima» 14 (1959) 341-346.
- Verantwortete Elternschaft, aber wie?*, en «Theologischer Digest» (1959) 153-159.
- Eucharistie-das christliche Grundgesetz*, en «Lebendige Seelsorge» 11 (1960) 6-19.
- Mischehenseelsorge*, en «Lebendige Seelsorge» 11 (1960) 101-138.
- Moraltheologie gestern und heute*, en «Stimmen der Zeit» 167 (1960) 99-110.
- Renouveler la théologie morale? Pourquoi?*, en «Vie Spirituelle» 53 (1960) 115-131.
- Wie viele kinder Kaun man verantworten?*, en «Theologie der Gegenwart», t. 3, Heft 3, Juli, 1960.
- Hartnäckige Verwandte der Situationsethik.*, en «Theologie der Gegenwart», t. 4, Heft 1, 1960.
- Sünde und Heiligkeit als Sozialphänomene. Der Christ und die weltwirklichkeit*, 1960, 32-40.
- Ist die Moraltheologie des hl. Alfons aktuell?* en «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft» 50 (1961) 31-45.
- Il discorso della montagna e il suo insegnamento*, en «Humanitas» 16 (1961) 782-787.
- Liturgische Frömmigkeit und christliche Vollendung*, en «Liturgisches Jahrbuch» 11 (1961) 93-103.
- Die Mischehe*, en AA.VV., *Mitteilungen für Seelsorge und Laienarbeit*. I. Beiheft, Bischöfliche Kanzlei, Mainz 1961, pp. 15-21.
- Moraltheologie in Bewegung*, en «Katholisches Jahrbuch» 28 (1961) 157-163.
- Il sermone della montagna e gli ordinamenti terreni*, en «Humanitas» 16 (1961) 985-992.
- Über die Mischehe: Ein Brief*, en «Theologie der Gegenwart» 4 (1961) 209-211.

- Moraltheologie van Gisteren en van Vandaag*. Nederl. en «Kath Stemmen» 57 (1961) 25-27.
- Die Seelsorge an den Abgefallenen*, en «Anima» 16 (1961) 121-129.
- Das Breviergebet als Gesetz der Kirche*, im «Geistgesetz des lebens in Christ Jesus», en «Anima» 16 (1961) 254-263.
- Alfonsus de Liguorio*, en *Dictionarium morale et canonicum*, a cura di P. Palazzini, vol. I, officinum Libri Catholici, Romae 1962, pp. 180-183.
- Mensaje y contenido de la Teología Moral*, en «Seminarios» 16 (1962) 49-63.
- Mischehe und Konzil*, en «Theologie der Gegenwart» 5 (1962) 165-172.
- Dévotion aux Saints Guérisseurs*, en «Ami du Clergé» 72 (1962) 63.
- Mariage mixte et concile.*, en NRTTh. 84 (1962) 699-708.
- Die liebe und die «Ehezwecke»*, en «Theologie der Gegenwart» 5 (1962) 212-218.
- Community of love*, en *The meaning of Christian marriage*, Ed. by ENDA McDONAGH, Papers of Maynooth Union Summer School, 1962, The Furrow Trust, Gill & Son, Dublin 1963.
- La vocazione del cristiano alla perfezione*, en AA.VV., *Vocazioni religiose e mondo moderno?* Ancora, Milano 1963, p. 83-97.
- El Concilio y el misterio de la unidad* en «Orbis Catholicus» 6 (1963) 289-327.
- Heutige Bestrebungen zur Vertiefung und Erneuerung der Moraltheologie*, en «Studia Moralia» 1 (1963) 11-48.
- Il rinnovamento liturgico ed il ritorno alla comunità cristiana*, en «Humanitas» 1 (1963) 1221-1231.
- The Christian's Vocation to Perfection*, en «Rev. for Rel.» 22 (1963) 41-52.
- Christian Morality as a Mirror Image of the Mystery of the Church*, en «The Proceedings of the Catholic Theological Society of America» 18 (1963) 3-24.
- Le Christ et le morale*, «Catéchèse» (1963) 265-272.
- Renovacion liturgica y vida cristiana*, en «Pentecostés» 2 (1963) 31-45.
- Paulinische Freiheitslehre-Gesetzethik und Situationsethik (Studiorum Paulinorum Congressus internationalis catholicus 1961)*. en «Analecta Biblica» XVII-XVIII (1963) 165-173.
- Naturgemäße Wege verantworteter Elternschaft. Die neue situation: das Duphaston*, «Theologie der Gegenwart» 6 (1963) 125-132.
- Das Geheimnis der Kirche im Spiegelbild der Moral*, en *Gott in Welt*, Festgabe für Karl Rahner (a cura di J.B. METZ), Herder, Freiburg 1964, vol. II, pp. 186-205.



- Gewissen-Gott Stimme oder Produkt der Umwelt? en Wahrheit und Zeugnis* (a cura di M. SCHMAUS, A. LÄPLE), Patmos, Düsseldorf 1964, pp. 377-385.
- Il nucleo fondamentale e gli sviluppi della Morale secondo il mistero pasquale*, en AA.VV., *Il Mistero Pasquale nella catechesi*, Ufficio Catechistico Diocesano, Ascoli Piceno 1964, pp. 161-185.
- La theologie morale et la sociologie pastorale dans la perspective de l'histoire du salut.*, en «Sciences Ecclesiastiques» 16 (1964) 209-222.
- Moraltheologie und apostolische formung des priesters.*, en «Seelsorger» 34 (1964) 324-329.
- Die religiöse Freiheit*, en «Theologie der Gegenwart» (1964) 187 ss.
- Un die Berenfung ehelicher Liebe. Ewige Grundsätze im Lichte neuer Bewusstseinhaltung*, en «Theologie der Gegenwart» 7 (1964) 63-71.
- Concilio Vaticano II. Constitución sobre la Sagrada Liturgia.*, en «Salmant.» II (1964) 501-523.
- Il battesimo degli aborti*, en «Anime e corpi», 3 (1965) 52-55.
- Spiritualità liturgica e perfezione cristiana*, en «Via Verità e Vita» n. 3, 14 (1965) 30-40.
- Libertad religiosa*, en «Humanitas» 20 (1965) 136-146.
- Christocentrism and the Primacy of Charity en Moral Theology*, en «NSSC Proceedings», 1965, pp. 26-31.
- Sacramentos y comunidad*, en «Selecciones de teología» 4 (1965) 13, 31-34.
- L'amore anima della teologia oggi*, en «Ut sint unum», 9 (1965) 1-7; 11 (1965) 1-11.
- La santità nelle varie condizioni di vita dei fedeli*, en «Via Verità e Vita», nn. 5, 14 (1965) 53-62.
- Wertrang und Wertverwirklichung, christlich gesehen.*, en «Studia moralia» 3 (1965) 9-26.
- Tentativo de un bilancio della III sessione del Concilio*, en «Humanitas» (1965) 6-20.
- Matrimonio y familia en el mundo de hoy* en «Razón y fe», 818 (1966) 277-292.
- Regulación de nacimientos. Un problema familiar visto por un médico y un teólogo* (VV. AA.), El Perpetuo Socorro («Dos en uno», 22), Madrid 1965.
- Moral Theology and the Apostolic Formation of the Priest. Apostolic Renewal in the Seminary in the Light of Vatican Council II*, The Christophers, N.Y. 1965, 174-184.
- La Costituzione De Ecclesia e la libertà*, en «Humanitas» 21 (1966) 873-886.

- Theologia moralis speciali cura perficienda*, en «Seminarium» 17 (1966) 2, 357-368.
- Personalismo cristiano*, en «Pentecostés» 4 (1966) 8-20.
- Die allgemeine Berufung zur Vollkommenheit als Grundlage der christlichen Moral*, en «*Laien und christliche Vollkommenheit*», Herder, Freiburg-Basel-Wien 1966.
- Orientaciones actuales de la Teología Moral a la luz del Concilio Vaticano II*, en «Pentecostés» 4 (1966) 186-196.
- Moral sociológica*, en «Pentecostés» 4 (1966) 307-316.
- Moraltheologie unterwegs*, en «Studia Moralia» 4 (1966) 7-18.
- Um die Ehefrage. Ein mögliche Losung?*, en «Theologie der Gegenwart» 9 (1966) 77 ss.
- Tentativo d'un bilancio del Concilio*, en «Humanitas» (1966) 114-123.
- Grundsatztreue und pastorale Offenheit bezüglich der Ehefragen*, en «Studia Moralia» 4 (1966) 291-331.
- La santità nella Chiesa*, en «*La teologia dopo il Vaticano II*», Morcelliana, Brescia 1967, p. 315-324.
- «*Aber wir Beichtvater...!*», *Von der Entscheidung des Papstes über Ehefragen*, en «Theologie der Gegenwart» 10 (1967) 40-43.
- La famille chrétienne «veluti primum seminarium»*, en «Seminarium» 19 (1967) 98-106.
- Good News and the Commandments*, en «Hom. Past. Rev.» 67 (1967) 999-1003.
- Le célibat sacerdotal*, en «Doc. Cath» 64 (1967) 863.
- A Contemplative House*, en «Review for Religious» 26 (1967) 771-778.
- La enseñanza de la teología moral en los seminarios*, en «Pentecostés» 5 (1967) 17-27.
- The Normative Value of the Sermon on the Mount*, en «Catholic Biblical Quarterly» 29 (1967) 375-385.
- Unglaube und Naturrecht*. En «*Theologie im Wandel*», München und Freiburg, Erich Wewel, 1967.
- Dynamism and Continuity in a Personalistic Approach to Natural Law*, en G.H. OUTKA & P. RAMSEY (eds.), *Norm and Context in Christian Ethics*, Scribner & Sons, New York, 1968, pp. 199-218.
- Une théologie morale en devenir*, en *Eglise et communauté humaine, Etudes sur «Gaudium et Spes»* (VV.AA.), Desclée, Tournai-Paris 1968, 1-10.
- Vers une morale plus ouverte du mariage*, en *Eglise et communauté humaine, Etudes sur «Gaudium et Spes»* (VV.AA.), Desclée, Tournai-Paris 1968, 219-252.



- Wort in welt. Studien zur Theologie der Verkündigung.* Festgabe für Viktor Schurr. Herausgegeben von K. RAHNER und B. HÄRING. Bergen Enkheim bei Frankfurt am Main, G. Kaffke Verlag, 1968.
- Ehe. Christliche und getrennte Kirchen.* Dokumente, Studien von J.J. von ALLMEN, G. BAVAUD, A. SUSTAR. Internationale Bibliographie zusammengestellt von J.B. BRANTSCHEN. Hrsg. von H. STIRNIMANN. (Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, ÖKumenische Beihefte, I), Pualusverlag, Freiburg 1968.
- Pastoral treatment of sin* (VV.AA.). F. O'SULLIVAN and E. DESMARCHELIER, Desclée, N.Y. 1968.
- Konversion und Konvertitenseelsorge.* En «Handbuch der Pastoraltheologie», Herder, Freiburg-Basel-Wien 1968, 510-518.
- The Encyclical Crisis: Contradiction Can and Must be a Service of Love to the Pope*, en «Commune» 88 (1968) 588-594; en D. CALLAGHAN, *The Catholic Case for Contraception*, The MacMillan Company, London 1968, p. 77-91.
- Ökumenische Ethik in Lichte der «Sola-Fides» Lehre*, en «Studia Moralia» 6 (1968) 59-76.
- Vorgeschichte und Kommentar zum Entwurf des Votums über das Sakrament der Ehe*, en *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare* (a cura di Heinrich SUSO BRECHT ed altri), Herder, Freiburg 1968, vol. III, pp. 595-609.
- La non-violenza- la rivoluzione del Vangelo*, en «Humanitas» 23 (1968) 555-579.
- Il significato della coscienza*, en «Humanitas» 23 (1968); 837-850.
- Libertà e autorità nella Chiesa Cattolica*, en «Humanitas» 23 (1968) 1050-1063.
- Konzil und Atheismus*, en «Theologie der Gegenwart» II (1968) 16-19.
- La Chiesa orientale e il divorcio*, en «Famiglia Cristiana» 38 (1968) 50, 20 ss.
- Zur Situation nach «Humanae vitae»*, en «Theologie der Gegenwart» II (1968) 227-230.
- Contested encyclical*, en «Month» 226 (1968) 99-100.
- Rispondiamo sull'enciclica*, en «Famiglia cristiana» 38 (1968) 47.
- La crisis de la encíclica*, en «Mensaje» 17 (1968) 476-484.
- Moralsysteme*, in *Sacramentum Mundi* (a cura di K. RAHNER, A. DARLAP), Herder, Freiburg 1969, vol. III, p. 618-622.
- Das christliche Leben im Zeichen der Hoffnung*, en «Studia Moralia» 7 (1969) 7-31.

- Moraltheologie*, en *Sacramentum Mundi*, Herder, Freiburg 1969, vol. III, p. 622-634.
- Contemplazione e pace*, en «Humanitas» 24 (1969) 741-744.
- «Haus des Gebetes». *Zu einer Erneuerungsbewegung der aktiven Frauenorden in den USA*, en «Geist und Leben» 42 (1969) 467-471.
- Violenza e non violenza nel discorso della montagna*, en AA.VV., *La violenza dei cristiani*. Cittadella, Assisi 1969.
- Una contestazione missionaria della morale cristiana*, en «Humanitas» 24 (1969) 949-958.
- Crisi dell'autorità nella Chiesa e nel mondo secolare*, en «Humanitas» 24 (1969) 1050-1061.
- The inseparability of the unitive-procreative functions of the marital act*. En «Contraception: authority and dissent, ed. by Ch. Curran», Herder and Herder, N.Y. 1969.
- Annotazioni sulla Humanae vitae*. A cura del Movimiento Azione Familiare di Verona. Verona, 1969.
- «Moral Theology», en K. Rahner et al. (eds.), *Sacramentum Mundi*, Vol. 4, Herder & Herder, 1969, pp. 122-127.
- A propos de l'encyclique «Humanae vitae»*. (VV.AA.), (Coll. Le Point), Paris, Apostolat des Editions, 1969.
- «Morality: Underlying and Unchanging Principles», en J. Papin (ed.), *The Dynamic of Christian Thought*, The Villanova University Press, Villanova, 1970, pp. 125-151.
- Religion and medicine*. Edited by M.A.H. MELINSKY. London, S:C:M: Press, 1970.
- Noch nicht gelöste Probleme in der Mischehenfrage*, en «Orientierung» 34 (1970) 132-135.
- Responsabilità e corresponsabilità cristiana*, en AA.VV., *Educarsi alla responsabilità*, Cittadella, Assisi 1970, p. 42-56.
- Personalismo e riforme sociali*, en «Humanitas» 25 (1970) 698-706.
- Teologia morale: un soggetto per il dialogo interconfessionale*, en «Ut unum sint», 9 (1970) 27, 16-21.
- Zur Enzyklika «Humanae vitae»*, en «Theol. Prakt. Quartalschr.» 118 (1970) 52-55.
- Pastorale pour les divorcés et les époux illégitimes*, en «Concilium» 55 (1970) 113-120.
- Internal forum solutions to insoluble marriage cases*, en «Jurist» 30 (1970) 21-30.
- Onvermoeibaar streven naar vrede. Paus Paulus VI, priester en mens*, en «De Tijd» 19 (1970) 5.

- Le mariage dans le dialogue oecuménique*, en «Istina» 15 (1970) 289-294.
- Verso una soluzione ecumenica del problema dei matrimoni misti*, en «Studia Moralia», t. 8 (1970) 415-447.
- Abortion: A Theological Evaluation*, en AA.VV., *The Morality of Abortion, Legal and Historical Perspectives*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1970, p. 123-145.
- Deossification of Theological obstacles in View of Ecumenism*, en AA.VV., *Theology and Church in Times of Change*, Westminster Press, Philadelphia 1970, p. 35-69.
- Coscienza e Magistero*, en AA.VV., *Magistero e Morale*, Ed. Dehoniane, Bologna 1970, p. 319-343.
- Violencia y no-violencia en el sermón de la montaña*, en AA.VV., *La violencia de los cristianos*, Ed. Sigueme, Salamanca 1971, p.
- Contributo della medicina per la conoscenza dell'uomo e della moralità*, en «Rivista di Teologia Morale» 3 (1971) 165-175.
- Rapporti fra teologia morale e liturgia*, en «Riv. Liturg.» (1971) 212-219.
- Rinnovamento della preghiera in un'epoca di secolarizzazione*, en «Studia Moralia» IX (1971) 251-281.
- Arzt in der Umfrage: Ergebnisse und Interpretation*, en «Arzt und Christ» (1971) 66-89.
- Protesta ed azione nonviolenta come espressione della speranza*, en AA.VV., *Le chiese e la guerra*, Napoleone Ed., Roma 1972, p. 183-192.
- Gewissensbildung*, en «Theol. Prakt. Quartalschr.» 120 (1972) 317-324.
- Preghiera in un mondo secolarizzato*, en «Presbyteri» (1972) 165-220.
- Christliche Moral und Erziehung in einer kritischen Zeit*, en «Collectanea Theologica» 42 (1972) 2, 5-17.
- Voreheliche geschlechtliche Vereinigung?*, en «Theologie der Gegenwart» 15 (1972) 63-77.
- «*Kerygma sacramental del mensaje moral*», en K. RAHNER & B. HÄRING (eds.), *Palabra en el mundo*, Estudios sobre teología de la predicación (VV.AA.), Ed. Sigueme, Salamanca 1972, 75-84.
- Hus des Gebets. Impulse zur charismatischen Erneuerung*. Hrsg. v. B. HÄRING. Mainz, Grünewald, 1973.
- A Theological Appraisal of Marriage Tribunals. Divorce and Remarriage in the Catholic Church*, New York, Newman, 1973, 16-28.
- Experiencias de la «Casas de oración»*, en «Vita religiosa» 34 (1973) 227-234.
- Pecado mortal y pecado venial*, en «Pentecostes» (1973) 5-24.
- Principiële stellingname tegen voor-huwelijkbetrekkingen*, en «Sacerdos» 40 (1973) 105-107.
- Reflexión sobre aborto*, en «Pentecostés» 34 (1973) 257-262.



- Probleme der Lebensverlängerung und Euthanasie*, en «Theologie der Gegenwart», 16 (1973) 3-12.
- Spirito ecumenico e apostolato delle religiose*, en «Il Bollettino», n. 29 (1973) 29-34.
- Terrorismo e non violenza*, en *Religione e mondo moderno* (a cura di G. ZIZOLA), Morcelliana, Brescia 1974, pp. 90-93.
- Conoscenza di Dio e conoscenza dell'uomo come base della morale*, en «Miscellanea Francescana» 74 (1974) 99-105.
- Dimesionen christlicher Freiheit*, en «Theologie der Gegenwart» 17 (1974) 70-79.
- Wie als Christ handeln? Neue Ansätze in der Moralthologie*. En «Gott-Mensch-Universum», hrsg. von J. HÜTTENBÜGUEL, Graz-Wien-Köln, 1974, 625-652.
- Anerkennung der Ämter - ein ökumenisches Problem*. Köln-Einsiedeln, Benzinger, 1974.
- Diskussion um «Reform um Anerkennung kirchlicher Ämter»*, en «Theol. Quartalschr.» 154 (1974) 311-327.
- Il «fenomeno» aborto e la sua «guaristione»*, en *Si o no all'aborto?* (a cura di P. BERETTA), Ed. Paoline, Roma 1975, pp. 141-157.
- La morale a dieci anni dal Concilio*, en «Vita Pastorale» 63 (1975) 10-13.
- Schuld und Sünde in einer säkularisierten Welt*, en «Theol. Quart.» 155 (1975) 1-68.
- Zukunft des Bussakramentes*, en «Theologie der Gegenwart» (1975) 193-201.
- Magistero e morale*, en *Dizionario enciclopedico di teologia morale* (diretto da ROSSI L. e VALSECCHI A.), Edizione Paoline, Roma, 1976, pp. 583-594.
- Nuove dimensioni della procreazione responsabile*, en «Rivista di Teologia Morale» 9 (1976) 109-124.
- Manipulation des Gehirns*, en «Theologie der Gegenwart» 10 (1976) 129-139.
- Reflexionen zur Erklärung der Glaubenskongregation über einige Fragen der Sexualethik*, en «Theol. Prakt. Quartalschr» 124 (1976) 115-126.
- Moralthologische Überlegungen zu Suizid und Euthanasie*, en *Suizid und Euthanasie als human- und sozialwissenschaftliches Problem* (a cura di A. ESER), Stuttgart 1976, p. 261-270.
- Die Entfaltung des christlichen Lebens, en Mysterium Salutis* (a cura di J. FEINER, M. LÖHR), Benzinger, Zürich/Einsiedeln 1976, vol. V, pp. 223-296.
- Le manifeste de la liberté chrétienne*. (VV.AA.), Seuil, Paris 1976.

- Norm und Freiheit*, en «*Christlich glauben und handeln (Festschrift Josef Fuchs)*», Düsseldorf 1977, 171-194.
- Eutanasia e teologia morale*, en *Morire sì, ma quando?* (a cura di P. BERETTA), Ed. Paoline, Roma 1977, pp. 221-232.
- Redemptorist mit ganzem Herzen*, en *Warum ich so lebe. Christen über den Weg im Orden* (a cura di F SCHLÖSSER), Katholischen Bibelwerk, Stuttgart 1977, pp. 67-71
- Nuove dimensioni della procreazione responsabile*, en «*Riv. Teol. Mor.*» 9 (1977) 109-124.
- Fragen zur christlichen Ehe*, en «*Theologie der Gegenwart*» 20 (1977) 129-135.
- Verantwortete Elternschaft im Lichte der Genetik*, en «*Theologie der Gegenwart*» 20 (1977) 12-20.
- Norms and Freedom in Contemporary Catholic Thought*, en «*Thought*» 52 (1977) 5-17; y «*Catholic Mind*» 75 (1977) 38-51.
- Die Würde des Menschen. Die Antrittsenzyklika «Redemptor Hominis» Papst Johannes-Paulus II, mit einem Kommentar von B. Häring*, Herder, Freiburg 1979.
- Zentrale Anliegen der Moralthologie und Moralverkündigung*, en «*Diakonia*» 11 (1980) 5-17.
- The Synod of Bishops on the Family: Pastoral Reflections*, en «*Studia Moralia*» 19 (1981) 231-257.
- Die Lehre von der Gnade und vom sittlichen Handeln - Die soteriologischen Grundgedanken des hl. Alfons*, en «*Pastoralblatt*» 33 (1981) 131-138.
- Liturgie und christliches Dasein*, en «*Pastoralblatt*» 33 (1981) 194-199.
- The Renewal of Moral*, en «*Theology Digest*» 29 (1981) 5-8.
- Moralthologie und christliches Leben*, en «*Theologie der Gegenwart*» 24 (1981) 14-20.
- Pastorale Erwägungen zur Bischofssynode über Familie und Ehe*, en «*Theologie der Gegenwart*» 24 (1981) 71-80.
- Wirtschaftsordnung und christliche Ethik*, en «*Theologie der Gegenwart*» 24 (1981) 226-233.
- Il cristiano e il referendum sull'aborto*, en «*San Gerardo*» 81 (1981) 4, 12-13.
- The handbook of Medical Ethics.*, Brithish Medical Association, London 1981.
- Moral für die Erlösten*, en «*Theologie der Gegenwart*» 25 (1982) 2-11.
- La famiglia cristiana nel mondo di oggi. Esortazione apostolica «Familiaris Consortio» di Giovanni Paolo II, commento di Bernhard Häring*, Ed. Paoline, Roma 1982, pp. 5-57.

- Ein Gott des Erbarmes und der Gnade: Das Vermächtnis des hl. Alfons Maria von Liguori für Moral und Pastoral*, en «Theologisch-praktische Quartalschrift» 130 (1982) 216-227.
- Schibboleth Mischehe. Ein Überblick*, en «Theologie der Gegenwart» 25 (1982) 339-343.
- Sant'Alfonso: una morale per i redenti*, en *Morale e Redenzione* (a cura di L. ALVAREZ VERDES, S. MAJORANO), Editiones Academiae Alphonsianae, Roma 1983, pp. 17-32.
- Bekehrungs und Versöhnungsvorgang im Leben des Christen*, en «Studia Moralia» 21 (1983) 105-136.
- Difesa non violenta: utopia o alternativa necessaria?*, en «Rivista di Teologia Morale» 16 (1984) 329-358.
- Il carattere specifico della morale cristiana. In ascolto di precise esigenze bibliche*, en AA.VV., *Parola e Spirito. Studi in onore di Settimio Cipriani*, Paideia Editrice, Brescia, 1984, pp. 1.209-1.219.
- Moraltheologie im Zeitalter der Kernwaffen*, en «Studia Moralia» 23 (1985), 81-97.

## II. OBRAS GENERALES

- AA.VV., *In libertatem vocati estis. Miscellanea Bernard Häring. Saggi di teologia morale in onore di B. Häring*, en «Studia Moralia» 15 (1977).
- *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia*. Pamplona 1980.
- *Ética sexual. Gozo y empuje del amor humano*. Pamplona 1992.
- *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, dir. L. ROSSI y A. VALSECCHI, Madrid 1974.
- *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, dir. F. COMPAGNONI, G. PIANA y S. PRIVITERA, Madrid 1992.
- *Diccionario de Moral Cristiana*, dir. K. HÖRMANN, Barcelona 1975.
- *Il matrimonio cristiano. Studi biblici, teologici e pastorali*, Torino 1978.
- ADNES, P., *El matrimonio*, Barcelona 1969.
- ANCAUX, P., *Le sacrement du mariage*, Paris 1961.
- ANDRE, Ph., *La teología moral del p. Bernard Häring*, en F. BOURDEAU-A. DANET, *Introducción a la Ley de Cristo*, Madrid, 1964.
- ARANDA, G., *Corporeidad y sexualidad en los relatos de la Creación*, en AA.VV., *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, Pamplona 1989.
- AUER, A., *Matrimonio en Conceptos fundamentales de teología II*, Madrid 1966.
- BASTERRA, F., *¿Nueva valoración moral del «método del ritmo»?*, en «Moralia», I (1979) 89-103.



- BERETTA, P., *Sintesi e sviluppo della teologia di Bernhard Häring*, en *Chiamati alla libertà. Saggi di teologia morale in onore di Bernhard Häring*, Roma, 1980, 379-395.
- BERGSON, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932.
- BÖCKLE, F., *Sexualidad y norma moral*, en «Selecciones de Teología» 7 (1968) 229-236.
- BOURDEAU, F.-DANET, A., *Introducción a la ley de Cristo*, Madrid 1964.
- BROGLIE, G. de, *La facultad sexual humana en la consideración de los teólogos del grupo mayoritario de la Comisión pontificia*, en «Ilustración del Clero» 61 (1968) 320-349.
- BRUGAROLA, M., *Sobre el artículo del Padre Häring «Matrimonio y familia en el mundo de hoy»*, en «Ilustración del Clero» LIX 1026 (1966) 273-276.
- BUBER, M., *Je et Tu*, Aubier 1957.
- BURKE, C., *Inseparabilidad de los aspectos unitivo y procreativo del acto conyugal*, en «Scripta Theologica» 21 (1989/1) 197-209.
- *La indisolubilidad matrimonial y la defensa de las personas* en «Scripta Theologica» 22 (1990/1) 145-155.
- *Marriage as a sacrament of sanctification* en «Annales Theologici» 9 (1995) 71-87.
- *El matrimonio, ¿comprensión personalista o institucional?*, en «Scripta Theologica» 24 (1992/2) 569-594.
- *Marriage and contraception*, en «Linacre Quarterly» 55 (1988) 44-55.
- CAFFARELL, H., *El matrimonio. Nuevas perspectivas*, Barcelona 1967.
- CAFFARRA, C., *Sexualidad a la luz de la antropología y de la Biblia*, Madrid 1990.
- *Ética general de la sexualidad*, Barcelona 1995.
- *Moralidad y proceso social*, en AA.VV., *Ética y Teología ante la crisis contemporánea*, Pamplona 1980.
- CAPONE, D., *Historia*, en ACADEMIA ALFONSIANA 1957-1982. *A Pontificia Approbatione XXV Anniversarium*, Roma 1982.
- CAPRILE, G., *Il Concilio Vaticano II. Vol. I: L'annuncio e la preparazione 1959-1960*, parte I, p. 211.
- CAYETANO, T., *Commentarium in II-II*, q. 153, a. 2.
- CHAPELLE, A., *Les dons et les fins du mariage*, Bruselas 1985.
- CHOZA, J., *Antropología y sexualidad*, Madrid 1992.
- CICCONI, L., *L'Enciclica Humanae vitae. Analisi e orientamenti pastorali*, Roma 1970.
- CURRAN, C.F., *Bernhard Häring*, en Wm. J. BONEY-L.E. MOLUMBY (dir.), *The new day. Catholic Theologians of the renewal*, Richmond (Virginia), 1968.

- *Moral Theology: Challenges for the Future. Essays in Honor of Mc Cormick*, New York 1990.
- DE LESTAPIS, S., *La limitación de los nacimientos*, Barcelona 1962.
- *Amor e institución familiar*, Madrid <sup>2</sup>1967.
- DELHAYE, Ph., *Dignité du mariage et de la famille*, en *L'Église dans le monde de ce temps*, obra colectiva bajo la dirección de Y. M. CONGAR-M. PEUCHMAURD, t. 2, coll. «Unam Sanctam», 65 B, Paris 1967.
- *Apuntes para una exiología cristiana del matrimonio*, en «Selecciones de Teología» 7 (1968) 117-123.
- DERISI, O.N., *Max Scheler: Etica material de los valores*, Madrid 1979.
- DI MARINO, A., *Amore e procreazione*, en «Rivista di Teologia Morale» 100 (1993) 523-526.
- DOMS, H., *Dieses Geheimnis its gross*, Colonia 1960.
- *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, Breslau 1935.
- FAGIOLO, V., *Essenza e fini del matrimonio secondo la Costituzione pastorale «Gaudium et Spes» del Vaticano II*, en «Ephemerides Iuris Canonici» 23 (1967) 149.
- FAVALE, A., *Fini del matrimonio nel magistero del Concilio Vaticano II*, en *Realtà a valori del sacramento del matrimonio*, obra colectiva a cargo de A.M. TRIACCA y G. PIANAZZI, Roma 1976.
- FARRELL, D., *The Dogmatic Foundations of Bernard Häring's Thought on Christian morality as a Sacramental Way of Life*. Excerpta ex dissertatione ad Doctorandum in Facultate Theologiae Pontificiae Gregorianae, Roma 1988.
- FERNÁNDEZ, A., *Teología Moral, vol. I. Moral Fundamental*, Burgos 1992; *vol. II. Moral de la persona y de la familia*, Burgos 1993.
- FORD, J.C.-KELLY, G., *Problemas de teología moral contemporanea, vol. I: Teología moral fundamental*, Santander <sup>3</sup>1966; *vol. II: Cuestiones matrimoniales*, Santander 1965.
- FUCHS, J., *Vocazione e speranza*, en «Seminarium» 3 (1970) 494.
- GARCÍA DE HARO, R., *Il matrimonio e la famiglia nei documenti del magistero*. Roma 1983.
- *La sabiduría moral cristiana*. Pamplona <sup>2</sup>1986.
- *La vida cristiana*. Pamplona 1992.
- GARCÍA HOZ, V., *Educación de la sexualidad*, Madrid 1990.
- GIL DELGADO, F., *El matrimonio. Problemas y horizontes nuevos*, Valencia 1967.
- GIL HELLÍN, F., *El lugar propio del amor conyugal en la estructura del matrimonio según la «Gaudium et Spes»*, en «Anales Valentinus» VI 11 (1980) 1-35.



- *El matrimonio: amor e institución*, en AA.VV., *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia. II Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1980.
- *Los bona matrimonii en la Constitución pastoral «Gaudium et Spes» del Vaticano II*, en «Scripta Theologica» 11 (1979) 159-171.
- GOERGEN, D., *The sexual celibate*, New York 1974.
- GRELOT, P., *La evolución del matrimonio como institución en el Antiguo Testamento*, en «Concilium» 55 (1970) 198-209.
- GUINDON, A., *The sexual language. An Essai in Moral Theologi*. Ottawa 1976.
- GURY, J.B., *Compendium Theologiae Moralis*, Turín 1852.
- GUZZETTI, J.B., *Moral general*, Bilbao 1968.
- HEYLEN, V. *La nota 14 en la Constitución pastoral «Gaudium et spes»*, en «Selecciones de Teología» 7 (1968) 122-123.
- HILDEBRAND, D. Von, *Die Ehe*, Munich 1929. Trad. esp. *El matrimonio*, Madrid 1965.
- *In Defense of Purity*, New York 1935.
- HILLMAN, E., *El desarrollo de las estructuras matrimoniales*, en «Concilium» 55 (1970) 183-197.
- HOFFMANN, P., *Las palabras de Jesús sobre el divorcio y su interpretación en la tradición neotestamentaria*, en «Concilium» 55 (1970) 210-225.
- ILLANES, J.L., *Amor conyugal y finalismo matrimonial* en AA. VV. *Cuestiones fundamentales de matrimonio y familia*, Pamplona 1980.
- JANSSENS, L., *Les grandes étapes de la morale chretienne du mariage*, en *Aux sources de la morale conjugale*, obra colectiva, Paris 1967.
- *Matrimonio y fecundidad*, Bilbao 1968.
- *La castidad conyugal en la perspectiva postconciliar*, en «Selecciones de Teología» 6 (1967) 252-264.
- JUAN PABLO II, *La vocación cristiana puede exigir de los cónyuges incluso el heroísmo*, en «Ecclesia» 2144 (1983) 1256.
- LACROIX, J., *Force et faiblesse de la famille*, cap. II: *L'aveu, fondement de l'être familial*, Paris 1948.
- *Le point de vue phénoménologique*, en «Recherche de la Famille», p. 210 s.
- LAHIDALGA, J.M., *De la «Casti connubii» a la «Humanae vitae», pasando por el Vaticano II*, en «Lumen» 37 (1988) 276-305.
- *De la «Humanae vitae» a la «Familiaris consortio», pasando por el Sínodo episcopal de 1980*, en «Lumen» 37 (1988) 394-418.
- LARRABE, J.L., *El matrimonio cristiano en la época actual*, Madrid 1969.
- *El matrimonio cristiano y la familia*, Madrid 1973.

- *Sobre los pecados de sexualidad ¿qué dice la Biblia?* en «Lumen» 37 (1988) 249-275.
- *Panorama de planteamientos actuales sobre matrimonio y familia*, en «Lumen» 34 (1985) 314-340.
- LAWLER, R.-BOYLE, J.M.-MAY, W., *Ética sexual. Gozo y empuje del amor humano*. Pamplona 1992.
- LECLERCQ, J., *La familia*, Barcelona <sup>3</sup>1964.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., *Ética de la sexualidad y del matrimonio*, Madrid 1992.
- *La moralidad de los anticonceptivos, discusiones actuales*, en «Proyección» 31 (1984) 199-207.
- LÓPEZ IBOR, J.J., *El libro de la vida sexual*, Barcelona 1973.
- LORDA, J.L., *Moral. El arte de vivir*, Madrid 1993.
- MADINIER, G., *Conscience et amour*, Alcan 1938.
- *Famille et intimité*, en «Pour la Vie» 3 (1946) 15-25.
- MAJDANSKI, K., *Communauté de vie et d'amour. Esquisse de Théologie du Mariage et de la Famille*, Paris 1980.
- MARAÑÓN, G., *Tres ensayos sobre la vida sexual*, Madrid 1951.
- MARCEL, G., *Homo viator*, Aubier 1944.
- MARTELET, G., *Amor conyugal y renovación conciliar*, Bilbao 1968.
- *La existencia humana y el amor*, Bilbao 1970.
- MATTHEEUWS, A., *Unión y procreación. Evolución de la doctrina de los fines del matrimonio*, Madrid, 1990.
- *A proposito di unione e procreazione nel matrimonio*, en «Civiltà Cattolica» 140 (1989/I) 339-352.
- MAY, W.E., «*Humanae vitae*», *Natural Law, and Catholic Moral Thought*, en «Linacre Quarterly» 56 (1989) 61-87.
- MONDIN, B., *Dizionario dei teologi*. Ed. Stadio, Bologna 1992.
- NAVARRETE, U., *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II. Momentum iuridicum amoris conjugalis*, Roma 1986.
- NETHOFEL, W., *Moraltheologie nach dem konzil. Personen, Programme, Positionen*, Göttingen 1987.
- O'CALLAGHAN, D., *Sobre la sacramentalidad del matrimonio*, en «Concilium» 55 (1970) 261-270.
- O'RIORDAN, J., *Evoluzione della teologia del matrimonio*, Assisi 1974.
- *La teologia morale moderna del sacramento del matrimonio*, Roma 1971.
- OSBORN, E., *Ethical Patterns in Early Christian Thought*, I, New York 1976.
- PAUPERT, J.M., *Controllo delle nascite e teologia. Il Dossier di Roma*, Brescia <sup>2</sup>1968.

- PINCKAERS, S., *La renovación de la moral*, Estella 1971.
- *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, Pamplona 1988,
- *Universalité et permanence des lois morales*, Pinto de Oliveira 1986.
- *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, Paris 1986.
- PLE, A., *Chastity and the Affective Life*, New York 1965.
- POHIER, J.M., *Aproximación a los fundamentos de la moral sexual cristiana*, en «Selecciones de Teología» 10 (1971) 261-279.
- POLAINO, A., *Los cuatro puntos cardinales de la sexualidad humana*, en AA.VV., *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia*, Pamplona 1980, pp. 465-470.
- *Madurez personal y amor conyugal*, Madrid 1990.
- *Sexo y cultura hoy*, en «Nuestro Tiempo» 80 (1989) 34-45.
- PORTMANN, A., *Die Natur entlässt den Menschen*. Munich 1970.
- RAHNER, K., *El matrimonio como sacramento*, en «Selecciones de Teología» 7 (1968) 127-134.
- *La «Humanae vitae»*, Madrid 1968.
- RAMSEY, P., *Fabricated Man. The Ethics of Genetic Control*. New Haven 1970.
- REUSS, J.M., *Para una pastoral matrimonial postconciliar*, en «Selecciones de Teología» 7 (1968) 124-126.
- RODRÍGUEZ, P., *Matrimonio y familia: cuestiones pastorales*, en «Scripta Theologica» 12 (1980) 403-454.
- ROF CARBALLO, J., *Violencia y ternura*, Madrid 1967.
- RONDET, H., *Introducción a la teología del matrimonio*, Barcelona 1962.
- SAN AGUSTÍN *De Sacramentis*, I; PL 176, 156 ss.
- *De hominis opificio*, 16; PG 44, 186A, 190.
- *De virginitate*, 12; PG 46, 374D.
- *De nuptiis* c. 17, PL 44, 424. Cfr. ST, Suppl. q. 41 a. 4; q. 49 a. 5 ad 1.
- *Sermo* 51, c. 15; PL 38, 347 ss.
- SAN ALFONSO M.<sup>a</sup> DE LIGORIO, *Theologiae Moralis*, lib. VI, tr. VI, cap II, ed. Gaudé, vol. IV.
- SARMIENTO, A., *La familia*, en F. GUERRERO (dir.), *El magisterio pontificio contemporáneo*, t. II, Madrid 1992, p. 256.
- *Enchiridion Familiae. Textos del magisterio pontificio y conciliar sobre el matrimonio y la familia (siglos I a XX)*, Madrid 1992.
- *Matrimonio y familia en la encrucijada actual*, en «Scripta Theologica» 15 (1983/3) 965-981.



- *La libertad de la castidad, condición para la humanización del amor y la sexualidad*, en «Scripta Theologica» 21 (1989/3) 805-824.
- SCHEEBEN, M.J., *Los misterios del cristianismo*, Barcelona <sup>3</sup>1960.
- SCHULER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Um ein Vorwort vermehrt*, Halle 1916.
- SCHILLEBEECKX, E., *El matrimonio, realidad terrena y misterio de salvación*, Salamanca 1968.
- SCHURR, V.-VIDAL, M., *Bernard Häring y su nueva teología moral católica*, Madrid, 1989.
- SMILIAN, P.-KOZUL, D., *Evoluzione della dottrina circa l'essenza del matrimonio del C.I.C. al Vaticano II*, Vicenza 1980.
- SUENENS, *Un problème crucial: amour et maîtrise de soi*, Brujas 1960.
- TETTAMANZI, D., *Il matrimonio comunità di amore. Giovanni Paolo II alle famiglie*, Milano 1980.
- *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa. I documenti dal Concilio di Firenze a Giovanni Paolo II*, Milano 1986.
- *Matrimonio*, en «Scuola Cattolica» 114 (1986) 572-586.
- THIEL, J. P., *La antropología cultural y el matrimonio*, en «Concilium» 55 (1970) 169-182.
- TORRELO, J.B., *Sexo y personalidad*, Madrid 1978.
- URDÁNOZ, T., *Filosofía de los valores y filosofía del ser*, en Ciencia Tomista, 1949.
- VALSECCHI, A., *Nuevos caminos de la ética sexual*, Salamanca 1974.
- *Regolazione delle nascite. Un decennio di riflessioni teologiche*, Brescia 1967.
- VEREECKE, L., *L'ethique Sexuelle des Moralistes Post-Tridentins*, en «Studia Moralia», 13 (1975) 175-196.
- VIDAL, M., *¿Qué está pasando en la Iglesia con la moral?*, en «Sal Terrae» 77 (1989/7-8) 579-593.
- *Ética de la sexualidad*, Madrid 1991.
- *Crisis de la institución matrimonial*, Madrid 1987.
- *Moral de actitudes, II-1ª: Moral de la persona y bioética teológica; II-2ª: Moral del amor y de la sexualidad*, Madrid <sup>8</sup>1991.
- VILADRICH, P.J., *Agonía del matrimonio legal*, Pamplona 1984.
- WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad. Estudio de moral sexual*, Madrid <sup>8</sup>1978.
- *Max Scheler y la ética cristiana*, Madrid 1982.
- YANGUAS, J.M., *El matrimonio, comunidad de vida y amor*, en AA.VV., «*Humanae vitae*»: 20 anni dopo (Atti del II Congr. Intern. di Teologia Morale. Roma, 9-12-XI-1988), Milano 1989, pp. 699-705.



- ZALBA, M. y BOZAL, *Magisterio eclesiástico y medicina*, Madrid 1955.
- ZALBA, M., *Dignidad del matrimonio y la familia*, en *Comentarios a la Constitución Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual*, Madrid 1968.
- *La difesa da violenze sessuali*, en «Rassegna di teologia» 9 (1968) 235-237.
- *La regulación de la natalidad*, Madrid 1968.
- ZIEGLER, J.G., *La teología del siglo XX, Teología moral*, en H. VORGRIMLER (ed.), Madrid 1974.
- *Teologia morale e dottrina sociale cristiana-A. La teologia morale*, in BTVS 3, Friburg-Basel-Wien 1970, pp. 316-343.
- ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Madrid 1986.





## EL AMOR COMO NORMA MORAL

En este capítulo nos proponemos presentar las consecuencias que, en la moral conyugal, ha tenido el cambio de planteamiento respecto al sentido de la unión conyugal. En efecto, podemos hablar de dos grandes corrientes en la doctrina teológica sobre la moral conyugal. Una, denominada *clásica*, que basa la moralidad del acto en la naturaleza y la ley natural, y otra, de carácter *personalista* que considera el acto de unión como un acto de la persona y, en consecuencia, como expresión y manifestación del amor. La primera pone el acento en la procreación como finalidad del acto de la unión, mientras que la segunda se fija sobre todo en la entrega mutua.

Analizaremos en primer lugar cada una de estas dos corrientes y la renovación que propone el pensamiento personalista, expresado claramente en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, del Concilio Vaticano II.

### I. LA EVOLUCIÓN DE LA MORAL CONYUGAL<sup>1</sup>

#### A. La Doctrina Clásica

La doctrina tradicional sigue fundamentalmente la teoría agustiniana de los tres bienes del matrimonio y la teoría de los fines elaborada por Santo Tomás y continuada por sus comentadores<sup>2</sup>. Los seguidores de esta doctrina centran, en líneas generales, su pensamiento en la finalidad de la institución matrimonial, que es la procreación. De esta manera, el acto conyugal se entiende sobre todo como un acto de generación, y todos los actos deben estar dirigidos a la consecución de este fin. Se trata, en efecto, de un fin impuesto por Dios en la natu-

raleza del hombre, tal como se deduce del texto de la Creación que describe el Génesis<sup>3</sup>.

Sin embargo, ya hemos señalado, que dentro de la contunuidad en la doctrina católica se da una evolución en la consideración de los fines secundarios y en la finalidad de la unión conyugal. En efecto, ya Santo Tomás afirma que los fines secundarios son esenciales y tienen razón de ser en sí mismos, si bien subordinados al fin principal. Su razón de ser no está *únicamente* en estar al servicio del fin principal.

La doctrina católica a este respecto reconoció ciertos motivos subjetivos o personales —que vienen del sujeto, *finis operantis*— capaces de justificar por sí mismos las relaciones sexuales, incluso cuando de ellas no se sigue la procreación. Es más, desde el comienzo del siglo XVII, ciertos teólogos habían defendido la licitud de caricias e intimidades corporales, incluso fuera del contexto del acto conyugal, en la medida en que son indispensables para la conservación del amor conyugal<sup>4</sup>.

En el contexto de una evolución del pensamiento se observa una continuidad en los puntos fundamentales, por lo que estamos de acuerdo con la tesis de Janssens cuando afirma que todos los pensadores —que a través de los siglos se han ocupado de la moral conyugal—, trataban de dar una respuesta a la misma cuestión: ¿cuál es el sentido de la sexualidad humana y cómo ordenar las relaciones que se desprenden de ella para que sean dignas del hombre?

El comportamiento, según este mismo autor, no puede ser juzgado desde el punto de vista moral más que a partir del conocimiento de la realidad que podemos poseer en el momento histórico en el que debemos actuar<sup>5</sup>. En cambio, pensamos que Janssens no deja clara la distinción entre la naturaleza humana como norma y como fuente de la norma moral.

Para San Agustín y Santo Tomás —como para toda la tradición cristiana— la norma última de la moralidad es la voluntad de Dios, la ley eterna. Para Santo Tomás, la ley natural es un orden de la razón. Pero se pregunta cómo nuestra razón llega a captar la intención de Dios en la realidad creada; es decir, cómo descubre la voluntad de Dios. Es cierto que el hombre puede conocer la ley natural y, por tanto, la voluntad de Dios, por medio de la razón, pero la razón se sirve de los nuevos conocimientos.



En este sentido, los datos biológicos nos proporcionan un conocimiento de la realidad humana que no se podía ni sospechar antiguamente, y a partir de él, el hombre se pregunta cómo hay que humanizar esta realidad, es decir, implicarla de un modo moralmente justo en el comportamiento humano.

En *primer lugar*, mientras la biología nos enseña que los actos no son siempre procreadores, la psicología insiste en la significación relacional de cada acto conyugal. Así, hoy se entienden las relaciones sexuales como actos de la persona, que la afectividad y la corporalidad son partes integrantes del amor conyugal y que el acto sexual, acto propiamente conyugal, está llamado a expresar y a perfeccionar este amor, hasta la alegría que los esposos se dan mutuamente<sup>6</sup>.

En *segundo lugar*, la biología constata que existe un lazo normal entre la actividad sexual global del matrimonio y la procreación. En este sentido la moral actual afirma que el hijo es el fruto del matrimonio y del amor conyugal<sup>7</sup>.

Por ello, concluye Janssens, es cierto que estos temas centrales de la moral conyugal manifiestan una evolución considerable en relación con la antigua doctrina. Pero advierte que las diferencias no pueden borrar la continuidad profunda y fundamental que conserva con el pasado<sup>8</sup>.

En efecto, el Magisterio haciéndose eco de las transformaciones y cambios de mentalidad que surgen como consecuencia fundamentalmente de los avances en las ciencias y, más concretamente, de la biología<sup>9</sup>, introduce como novedad la licitud de la continencia periódica, pero confirma y mantiene la doctrina tradicional. Así surge la encíclica *Casti connubii* de Pío XI que condena la anticoncepción. La novedad consiste en que no se considera necesario que todo acto conyugal deba estar dirigido directamente a la procreación.

### 1. La «*Casti connubii*»

La encíclica *Casti connubii* condenaba la contracepción, definiendo la práctica anticoncepcional como un «enviciamiento del acto de la naturaleza» (*vitiando naturae actum*) y, por eso, intrínsecamente contraria a la naturaleza (*intrinsece contra naturam*) y ninguna razón, por grave que sea, podrá convertirla en algo conforme a la naturaleza y a la honestidad. Toda la argumentación está basada, en opinión de

Janssens, en la definición del *acto conyugal* como *acto de la naturaleza*<sup>10</sup>.

La encíclica utiliza varias veces los términos *naturaleza* y *natural*. Janssens insiste en que es evidente que la significación de estas palabras depende del sentido de la expresión *acto de la naturaleza*, dado que siguiendo la definición que sirve de punto de partida a la argumentación, la contracepción consiste en «viciar voluntariamente el acto de la naturaleza». Pero la expresión acto de la naturaleza aparece en un momento determinado de la historia. La encíclica fue preparada y elaborada en el contexto de una concepción antropológica que comportaba una interpretación particular del sentido de la corporalidad y de la sexualidad humanas. Por ello Janssens se pregunta en qué medida la encíclica sigue siendo válida en el contexto actual<sup>11</sup>.

Parece que en la interpretación de este autor el acto conyugal como acto de naturaleza, se contrapone al acto de la persona. Esta interpretación de *Casti connubii* no es del todo correcta. La encíclica no entiende la naturaleza como contrapuesta a la persona, en el sentido de que lo que pertenece a la naturaleza humana no sea de la persona. No se debe olvidar, por otro lado, que la tesis de la unidad sustancial de la persona humana es fundamental en la antropología cristiana y está claramente expuesta en Santo Tomás. En ningún caso la *Casti connubii* es ajena a esta doctrina.

## 2. Concepto de naturaleza en la «*Casti connubii*»

El argumento tomado de la ley natural —en *Casti connubii*— parte de una definición de las prácticas anticoncepcionales según la cual éstas impiden la procreación por un enviciamiento del acto de la naturaleza (*vitiando naturae actum*). La procreación es el fin natural de este acto (*cum actus coniugii suapte natura proli generandae sit destinatus*), y aplicarse deliberadamente a privarle de su fuerza y de su eficacia natural (*naturali hac vi atque virtute*) va intrínsecamente contra la naturaleza (*intrinsece contra naturam*) y constituye una ofensa contra las leyes de Dios y de la naturaleza (*Dei et naturae legem*)<sup>12</sup>.

En opinión de Janssens, si se admiten como axiomas indiscutibles con la tradición agustiniana y tomista, que el acto sexual es un acto de la naturaleza, que su finalidad natural está determinada por su función biológica, es decir, por su misión procreadora y que, por

consiguiente, no puede ser realizado más que dentro de los límites de lo que es necesario para la procreación, es evidente que el enviciamiento de este acto es un pecado contra la naturaleza. Si la realización del acto es ya culpable cuando no se realiza con vistas a la procreación, se concluye rigurosamente que el excluir positivamente la procreación es un acto detestable<sup>13</sup>.

Según este mismo autor, la encíclica reproduce un razonamiento que los escolásticos habían elaborado sobre la base de su concepción del acto de la naturaleza, pero no tiene en cuenta que las modificaciones introducidas después en la noción de este acto eliminan la validez de la argumentación. Especialmente, el progreso del conocimiento biológico no nos permite ya hablar, a nivel del hombre, de un lazo natural (biológico) entre cada acto sexual individual y la procreación; y por otro lado, la antropología subraya cada vez más que la sexualidad humana no solamente cumple una función procreadora, sino también y al mismo tiempo, en virtud de su sentido intrínseco, una realidad relacional. En otros términos, la argumentación a partir del acto de la naturaleza toma su fuerza del hecho que sólo se admite la finalidad procreadora de las relaciones sexuales.

Sin embargo, para Janssens, a pesar de que la terminología y la argumentación de la encíclica son perfectamente tomistas, la noción de acto de naturaleza tiene otro sentido porque admite que las relaciones sexuales pueden ser lícitas incluso si los cónyuges no las utilizan exclusivamente para la procreación. El hecho de multiplicar los motivos subjetivos o personales susceptibles de justificarlas; el hecho de reconocer la continencia periódica, bajo ciertas condiciones, y permitir el no tener la intención de procrear hasta el punto de que, intencionalmente, los esposos pueden limitar sus relaciones a los momentos en que la concepción no es posible. En conclusión, según Janssens, una apelación a las exigencias del acto de la naturaleza, privada de la exclusividad de la finalidad procreadora no puede bastar para probar que la integridad de la estructura material del acto conyugal constituye un límite absolutamente infranqueable<sup>14</sup>.

El problema que se plantea es, en nuestra opinión, que Janssens confunde naturaleza con lo biológico, mientras que lo propio de la persona serían los actos libres. Desde esta perspectiva se podría entender mejor que no comparta la tesis de que la procreación sólo dependa de la naturaleza.



### 3. *La continencia periódica*

Mientras que sobre la base de la finalidad natural del acto sexual, en cuanto acto de la naturaleza, la «tradición» exigía que los cónyuges no tuviesen relaciones sexuales más que para lograr positivamente la procreación, la concepción nueva pide simplemente que no excluyan positivamente la procreación, es decir, que no vicie el acto conyugal.

Sin embargo, la legitimidad de la continencia periódica, al menos bajo ciertas condiciones, introduce una nueva modificación en la concepción del acto de la naturaleza. Para Janssens la continencia periódica no respeta la naturaleza intrínseca del acto —de manera natural entendida con relación a su finalidad procreadora— pues de antemano se excluye la posibilidad procreadora. No compartimos esta interpretación y nos parece claro que tampoco es está la intención de la encíclica al aprobar la continencia periódica. En efecto, el hecho de excluir la posibilidad procreadora de un acto no implica desvirtuar la naturaleza intrínseca del acto<sup>15</sup>.

La mayor parte de los moralistas utilizan para justificar la continencia periódica los principios que se aplicaban ya a la realización del acto conyugal por motivos subjetivos y personales: la práctica de la continencia periódica toma su significación moral de los motivos subjetivos personales que la presiden puesto que se respeta la naturaleza o la estructura del acto conyugal. Pero, en opinión de Janssens, en la práctica de la continencia periódica esta exclusión negativa toma otro sentido, porque los esposos tienen la intención actual de evitar la procreación, ya que intencionalmente eligen los momentos de esterilidad para tener relaciones sexuales<sup>16</sup>. Con esto Janssens, como más tarde también Häring, equipara la continencia periódica a otro recurso anticonceptivo más.

Al legitimar la continencia periódica, decimos que los esposos, por razones válidas, pueden deliberadamente limitar las relaciones sexuales a los períodos infecundos. Para San Agustín, sólo el acto sexual que emana de la intención de procrear es irreprochable. En la medida en que admitimos la práctica de la continencia periódica, permitimos *ipso facto* que los cónyuges en sus actos sexuales excluyan la intención de procrear hasta el punto que, si las indicaciones requeridas existen, pueden elegir intencionalmente los momentos en que



el acto sexual no está abierto a la concepción<sup>17</sup>. Pero esto es radicalmente distinto de una práctica anticonceptiva.

Por tanto, la continencia periódica respeta la naturaleza del acto de la unión conyugal. En efecto, según Martelet, la continencia periódica tiene presente la relación objetiva del acto con la estructura procreadora de la función: el acto recibe de ésta última una fecundidad periódicamente posible, la cual es correlativa de una estructura biológica del ciclo<sup>18</sup>.

*Casti Connubii* no dice claramente que las prácticas contraceptivas no afectan solamente a un acto, sino que a través de él alcanzan las potencialidades procreadoras de la función. Tenemos que reconocer simplemente, afirma Martelet, que la contracepción priva a un acto conyugal de la fecundidad de la que podría disfrutar, si el juego procreador de la genitalidad humana fuera realmente respetado. Practicar, pues la contracepción, de cualquier forma que sea, es impedir que la sexualidad sea fecunda en el acto mismo en el que podría serlo. Lo que no quiere decir que la procreación defina por sí misma el valor de un acto conyugal. La encíclica no llama suficientemente la atención contra la tentación de creerlo así. Pueden existir, en efecto, actos conyugales que, aun respetando el aspecto procreador no son, sin embargo, verdaderos actos de amor, y son, a su manera, mentirosos y engañadores.

En todo caso se ve el error que se cometería al presentar biológicamente como idénticos la continencia periódica y la contracepción. La diferencia entre ambas es, sin embargo, completa. Y no consiste, además en el carácter más o menos artificial de los medios empleados para obtener una u otra, sino en la forma en la que estos medios salvaguardan o entorpecen el juego procreador de la vida sexual. Dado, pues, que la continencia periódica se basa enteramente en el respeto del ciclo y se contenta en utilizar, lo que se podría llamar los silencios periódicos de la mujer, de la función en relación con la fecundidad; la contracepción, al contrario, impone estos silencios a la función, en tiempos en los que normalmente la función no los guardaría. Una vez más en este caso, *independientemente de todo criterio moral*, sobre los dos procedimientos, su diferencia, en cuanto a la relación con la vida sexual, es biológicamente evidente: los unos, los de la continencia periódica, respetan el aspecto biológico de una función, mientras

que los otros, los de la contracepción violentan, imponiendo un ritmo que contrarresta el del organismo<sup>19</sup>.

## B. La doctrina personalista

La Encíclica *Casti Connubii* enseñaba que, incluso cuando la concepción no es posible, el acto conyugal puede justificarse por la preocupación de alimentar el amor, ya que la caridad debe armonizar los derechos de los esposos. Pero, en opinión de Janssens, aquí el amor es considerado como un motivo subjetivo o un fin secundario, capaz de legitimar y convertir en meritorias las relaciones sexuales. En la renovación posterior, se afirma que el acto conyugal en virtud de su sentido intrínseco mismo, está llamado a ser una encarnación y una promoción del amor conyugal. Por tanto, se refiere al sentido esencial del acto conyugal.

Doms puso de manifiesto que el acto conyugal es esencialmente, por su mismo sentido inmanente, la expresión de una unión interpersonal en el amor. La finalidad biológica no puede ser la primera. En efecto, a diferencia de los animales, no se sigue necesariamente la procreación de toda unión conyugal. Pero en el plano humano, todos los actos conyugales, en virtud de su sentido ontológico mismo, deben expresar y realizar el don personal mutuo de los esposos. Esta significación —que recibe el nombre de relacional— del acto conyugal es evidentemente apta para comunicar un valor, inconcebible en la antigua concepción, a las relaciones sexuales en los matrimonios estériles, durante el embarazo y después de la menopausia<sup>20</sup>.

Según *Casti connubii* la preservación del amor conyugal no constituye más que un simple motivo subjetivo para realizar el acto conyugal. En cambio, si la sexualidad humana —el hecho de ser hombre o mujer— es esencialmente una realidad relacional, el matrimonio es, en su esencia misma, la unión de dos personas dándose mutuamente, la comunión de vida y de amor entre los esposos. Este amor se encarna en las relaciones sexuales, cuyo sentido intrínseco es el de ser expresión. Si así es, el hijo «producido» por esas relaciones es, en el sentido estricto de la palabra, el *fruto* del amor conyugal<sup>21</sup>.

El Concilio Vaticano II consagra esta visión personalista<sup>22</sup>, pero la inspiración personalista se manifiesta sobre todo en el hecho de que

para calificar el acto conyugal no habla de un *acto de la naturaleza*, sino de la *naturaleza de un acto de la persona*. Además, abordando la cuestión de los criterios objetivos que deben garantizar la bondad moral de las relaciones sexuales, proclama explícitamente la insuficiencia de la consideración simplemente biológica del acto sexual<sup>23</sup>.

El Concilio reconoce, por tanto, que el amor conyugal no es sólo un medio para alcanzar un fin sino que tiene un valor propio y que afecta a toda la persona de los cónyuges: voluntad, afectividad y corporalidad, y afirma que el acto conyugal está destinado a expresar y promover este amor<sup>24</sup>.

La semejanza divina que se manifiesta en el hombre consiste, en este caso, en participar en la medida de lo posible en el poder creador de un Dios que, El mismo, es Amor.

«Dios... que ha dicho: *No es bueno que el hombre esté sólo* (Gen 2, 18) y que desde el principio *los hizo varón y hembra* (Mat 19, 4), queriendo comunicarles una participación especial de su propia obra creadora, bendijo al varón y a la mujer, diciendo: *Creced y multiplicaos* (Gen 1, 18). Por tanto, el auténtico ejercicio del amor conyugal y toda la estructura de la vida familiar, que nace de aquél, sin dejar de lado los demás fines del matrimonio, tienden a capacitar a los esposos para que cooperen valerosamente con el amor del Creador y Salvador, quien por medio de ellos aumenta y enriquece su propia Familia»<sup>25</sup>. El amor, pues, tiene una misión divina, en la cual la educación forma un todo con la generación<sup>26</sup>.

Desde esta perspectiva, la *Gaudium et spes* no habla, en efecto, de fin primario y fin secundario en el matrimonio. Prefiere mostrar cómo la comunión de las personas en el amor conyugal resulta ser la *f fuente de una misión* de los cónyuges en relación con la vida<sup>27</sup>.

Naturalmente capacitados para dar la vida, en virtud de las energías procreadoras de las que sólo el amor puede disponer, los esposos nunca deben comportarse como esclavos de una naturaleza que está a su servicio; deben actuar, al contrario, como encargados de una *misión*, que Dios quiere responsabilizarles en su designio de hacer reinar la vida. Por eso, la procreación no se basa solamente en los valores de la pareja sino en el amor mismo que debe regular humanamente el ritmo de su fecundidad<sup>28</sup>.

De este modo, formando la sexualidad parte de la persona y siendo, el matrimonio el don y la entrega total del hombre y de la mujer



en la unidad del cuerpo y del espíritu, el matrimonio no es el «mercado de abastos de los fines ciegos de la naturaleza», ni aun como naturaleza procreadora. Tampoco es, ni mucho menos, un refugio social de la animalidad, sino la institución verdaderamente humana de un amor de personas. Sin duda alguna el matrimonio siempre está dependiendo de una sexualidad donde elabora su lenguaje y donde encuentra la condición de su fecundidad, pero esta dependencia incontestable de la naturaleza llega a ser verdaderamente humana en la medida en que está asumida enteramente por el mismo amor conyugal, que sella la unión de personas en la relación humanizada de los sexos<sup>29</sup>.

### 1. La «*Gaudium et spes*»

En efecto, el capítulo sobre el matrimonio y la familia de la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, al introducir una visión personalista, representa una novedad importante que dará origen a un cambio en el planteamiento de la moral conyugal. Este cambio consistirá, fundamentalmente, en considerar la unión matrimonial como signo de entrega mutua, expresión y manifestación del amor. En este sentido la procreación se entiende como el fruto del amor conyugal. En la moral el acto de unión conyugal no se ve como un acto de la naturaleza sino que pasa a ser considerado como un acto de la persona y, por tanto, el ejercicio de la sexualidad en el acto de la unión no deriva tanto de la naturaleza y de sus leyes cuanto de la persona y de la naturaleza de sus actos.

Podemos decir, por tanto, que de la consideración personalista de los valores esenciales de la vida conyugal y familiar que hace la *Gaudium et spes*, se derivan dos consecuencias:

1.<sup>a</sup> El amor conyugal es una realidad de *relación intersubjetiva* que engloba toda la persona de los cónyuges. Para subrayar esta *totalidad personal* de los esposos, el Concilio declara explícitamente que el amor conyugal, enraizado en una actitud volitiva, se encuentra en estado de comunicar una nobleza especial a las expresiones afectivas y corporales y de aconsejarlas como *partes integrantes* y signos propios de la amistad conyugal. Este reconocimiento del valor positivo de la afectividad y de la corporalidad determina la importancia que hay que conceder a las relaciones sexuales y a la alegría que provocan.



Por esto la Constitución añade explícitamente que el amor conyugal se expresa y se perfecciona de un modo particular por el acto sexual; que el acto conyugal es honesto y digno; y que, realizado de manera verdaderamente humana, significa y promete el don recíproco por el cual los esposos se enriquecen mutuamente en la alegría dada y recibida. Esto supone, en opinión de Janssens, una superación del pesimismo relativo al acto y al placer sexual y de la concepción hedonista y egoísta de la sexualidad —que la Constitución rechaza como una profanación del amor conyugal— porque el don del cuerpo se integra en el don desinteresado de las personas en el amor<sup>30</sup>.

2.<sup>a</sup> La procreación —y la educación de los hijos que es su prolongación— se presenta no sólo como fin del matrimonio, en cuanto institución, sino también como fruto propio del amor conyugal<sup>31</sup>. La procreación está estudiada igualmente dentro de una perspectiva personalista. Los esposos son los colaboradores y en cierto modo los intérpretes del amor de Dios Creador. Por esto, deben asumir la responsabilidad personal de su misión procreadora (paternidad responsable) y formarse en conciencia un juicio respecto a su tarea procreadora, en su situación concreta en un diálogo iniciado y mantenido delante de Dios. Para esto tienen que tener en cuenta evidentemente las razones o indicaciones objetivas, pero su decisión depende, en última instancia, de su responsabilidad personal.

## 2. *Armonizar el amor conyugal con la humana procreación*

A la representación de una naturaleza soberana, ante la cual los esposos no tendrían más que someterse, el Concilio, sustituye, en efecto, una concepción mucho más profunda y mucho más dramática, en la que la pareja, puede encontrarse a veces dividida entre los valores unificantes del lenguaje sexual, y la fecundidad, por el momento indeseada, de su vida. Sin duda alguna, la *Gaudium et spes* enseña con profundidad que el conflicto no existe: «No puede haber contradicción verdadera entre las leyes divinas de la transmisión de la vida y el fomento del auténtico amor conyugal»<sup>32</sup>. Pero de hecho, el Concilio es el primero en reconocerlo, las cosas no son tan simples, y la frecuente experiencia de los matrimonios es la de un divorcio evidente a sus ojos, de un doble deber: la misión de transmitir la vida les aparece en tal caso incompatible con el deber de amarse. En lugar

de cerrarse a esta evidencia, trata a su vez de afrontarla: «El Concilio sabe que los esposos al ordenar armoniosamente su vida conyugal, con frecuencia se encuentran impedidos por algunas circunstancias actuales, y pueden hallarse en situaciones en que el número de los hijos, al menos provisionalmente, no se pueda aumentar, y el ejercicio del amor fiel en la plena intimidad tiene sus dificultades para mantenerse. Cuando la intimidad conyugal queda interrumpida, puede correr riesgos la fidelidad y quedar comprometido el bien de los hijos, porque la educación de los hijos y el valor necesario para aceptar los que vengan, quedan entonces en peligro»<sup>33</sup>.

Estos problemas son vitales, reales, humanos, constituyen en el amor conyugal problemas de conciencia, temibles encrucijadas para la libertad de los esposos. El respeto evidente que el Concilio siente delante de estos dramas significa incontestablemente que la persona es verdaderamente reconocida en el amor y que la moralidad conyugal considerada a la luz de la renovación conciliar, deberá prestar más atención que nunca a la voz de las conciencias, desgarradas por los problemas que plantean su existencia y su misión<sup>34</sup>.

Lo cual no quiere decir que las conciencias quedan entonces a merced de su propio arbitrio. Existen, dice la Constitución, unas *normas objetivas*, que no se reducen nunca a una dictadura de la naturaleza, que niegue los derechos y los deberes de la persona. Por ello, la existencia de las normas no dispensa nunca a los esposos el juzgar y comprometerse libremente ante Dios en un camino que les parezca bueno, con la perspectiva de realizar mejor su misión. El concilio es tajante en este punto: «Este juicio sobre la oportunidad de hacer fecundo su amor, en último término, lo deben formar ante Dios los esposos personalmente»<sup>35</sup>.

¿Cómo deben comportarse los cónyuges en estas situaciones de conflicto? Algunos años antes, Pío XII respondió a esta cuestión afirmando que los católicos sólo podían resolver el problema con la continencia total o periódica. Hoy la Constitución reconoce que la continencia total puede perjudicar a menudo a los valores fundamentales del matrimonio y de la familia. Pero el Concilio no aborda la cuestión de la continencia periódica. Se limita a recordar que no puede haber contradicción real entre las leyes divinas que rigen la procreación y la promoción del verdadero amor conyugal, y a enunciar los principios que deben regir la solución del conflicto entre las exigen-

cias del amor conyugal y las de la regulación de los nacimientos. ¿Cómo?

Según Janssens, la Constitución comienza por excluir el «físicismo» que reduce el criterio moral de la vida sexual a sus elementos biológicos: la sexualidad humana supera eminentemente la vida sexual de los animales y hay que tener en gran estima los actos conyugales, que deben realizarse de acuerdo con la verdadera dignidad humana. Pero ¿de qué manera pueden realizarse para estar de acuerdo con la dignidad humana? Por importante que sea la integridad de la elección fundamental, la buena intención de la disposición subjetiva-intención y motivos- no es suficiente para asegurar la dignidad humana de los actos conyugales. El Concilio exige la observancia de criterios objetivos susceptibles de garantizar el sentido integral del don mutuo y de la procreación humana en un contexto de verdadero amor; afirma que estos criterios se desprenden de la naturaleza de la persona y de sus actos; y añade que la fidelidad a esas normas exige la práctica sincera de la castidad conyugal y que en la regulación de los nacimientos los católicos no pueden utilizar los métodos que el Magisterio, interpretando la ley divina, condena y prohíbe<sup>36</sup>.

Si se presentan situaciones conflictivas es porque el acto de la unión matrimonial, además de ser cauce para la expresión del amor, lleva consigo la posibilidad de engendrar nuevas vidas. Si no fuera así, no se plantearía ningún conflicto. Además en la doctrina de la Iglesia hay una continuidad dentro de una evolución respecto a la inseparabilidad de las dimensiones unitiva y procreadora del acto conyugal. Tampoco el Vaticano II separa el amor conyugal de la humana procreación.

El Concilio recuerda las enseñanzas de Pío XI y Pío XII sobre la regulación de los nacimientos<sup>37</sup> y cita la encíclica *Casti connubii*, publicada en 1930 y la alocución de Pío XII de 29 de octubre de 1951. En ambos textos la práctica de la contracepción está formalmente condenada.

Esta condenación, dicen sus adversarios, se hallaba sin duda alguna, justificada en un contexto doctrinal preconiliar; pero ahora, ya no es así, habiéndose pronunciado claramente en *Gaudium et spes* una concepción renovada del amor conyugal. Sin embargo, debemos afirmar que ni la actitud personalista que adopta el Concilio, ni las enseñanzas anteriores contraponen la naturaleza humana a la persona. Por otra parte, bajo la misma denominación *personalista* hay di-



versas corrientes de pensamiento que no siempre llegan a las mismas conclusiones. Este quizá sea el motivo por el que un personalismo de tipo historicista como el de Janssens o existencialista como el de Haring, apuntan en una dirección diversa de la que realmente propone el Magisterio basándose en los cambios históricos y sociológicos<sup>38</sup>.

### C. Propuesta de cambio en la moral conyugal

Estaba claro que se tenía que producir el cambio y que se debía fundar lógicamente en los principios personalistas de la renovación conciliar en materia conyugal. El argumento principal que se propugna es: el amor es un misterio de la persona y no de la naturaleza; se funda en la estructura misma del ser humano y no en el universo de las cosas y de sus leyes. En definitiva, el punto de partida, o mejor dicho, la brújula permanente debe ser, como dice el Concilio, «la naturaleza de la persona y de sus actos» y sólo ella<sup>39</sup>.

Según esta opinión, el Concilio ha sustituido el antiguo criterio de la conformidad de los actos a la naturaleza, con el nuevo punto de vista *criterios objetivos tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos*, introduciendo de esta forma una perspectiva personalista del amor y un conjunto más complejo de fines y de valores. De donde se deduce que se debería reformar completamente, no sólo la manera de enseñar la moral conyugal, sino también ésta misma moral.

Las consecuencias a las que daría lugar el cambio propuesto en la moral conyugal son<sup>40</sup>:

1. Al tratarse del dominio espiritual de la persona y bajo el influjo de sus valores, *la sexualidad*, tendría que comprenderse en adelante en función del amor que lo integra a sus fines, y no en función de la naturaleza que se somete a sus leyes.

2. La misión procreadora viene a ser un criterio valedero para el conjunto de los actos conyugales, pero de ningún modo para cada uno de ellos, considerado en particular.

Sería necesario, por tanto, salir de una *moral del acto aislado* para entrar en una *moral de la totalidad*. El conjunto del comportamiento conyugal debería relacionarse globalmente con la misión procreadora, considerándola también como un todo, y no cada uno de los actos conyugales, considerándolo abstractamente.



Un conocimiento más justo de la sexualidad, que Pío XI y Pío XII, por otra parte, han tenido en cuenta al justificar la práctica de la continencia periódica, caminaría también en este mismo sentido. Sabemos positivamente desde ahora que cada acto conyugal no es por sí mismo fecundo, sino que al contrario, puede y debe ser siempre unificante. Y de aquí se deriva la tercera consecuencia.

3. La intención formal de disociar la expresión del amor de la fecundidad de la vida, no es de suyo mala. La misma naturaleza realiza esta disociación; la continencia periódica la detecta y se sirve de ella, y la contracepción no haría más que ampliar por unas técnicas apropiadas una posibilidad de suyo fundamentalmente natural.

4. El conocimiento científico de la sexualidad como las técnicas de intervención, al realizar progresos conjugados y sin cesar crecientes, haría necesario el dejar moralmente abierta la cuestión tan compleja presentada por las prácticas contraceptivas. Su moralidad dependería únicamente de la rectitud de un amor capacitado de esta forma para utilizarlas libremente, con tal de que sea al servicio de los fines altamente personales y comunitarios que debe perseguir.

Por estas razones se podría considerar y con toda justicia, la enseñanza de Pío XI y de Pío XII sobre la contracepción, como actualmente superada y, por lo tanto, anticuada. Por otra parte, un número creciente de cristianos: investigadores y médicos, sociólogos y psicólogos, filósofos, moralistas y teólogos, numerosos sacerdotes y también obispos, la mayor parte de la comisión de los expertos, la inmensa mayoría de la opinión pública, por no decir la totalidad de nuestros hermanos protestantes, y el secreto anhelo de tantos y tantos hogares aplastados por una ley inhumana, ¿no son de la misma opinión? Si el Concilio no se ha pronunciado en este sentido, si ha debido recordar en una nota una enseñanza desde ahora anticuada, es debido únicamente a que Pablo VI se había reservado el zanjar una cuestión que él mismo quería estudiar personalmente.

## II. LA MORAL CONYUGAL EN LA TEOLOGÍA DE B. HÄRING

En la doctrina de nuestro autor en relación con la moral conyugal se pueden apreciar claramente dos etapas. En una *primera etapa* reco-

ge la doctrina católica sobre esta materia, especialmente la de Pío XI y Pío XII y centra la relación matrimonial en la misión de los cónyuges como colaboradores en el acto creador de Dios. *Posteriormente*, adopta el personalismo como base de todos sus planteamientos y sitúa el amor conyugal en un primer plano sin negar la procreación, pero ésta se inscribe en la vocación al amor.

## A. Primera etapa

En un primer momento afirma la finalidad procreadora del matrimonio: «el matrimonio es una *institución ordenada por Dios creador*, en la que dos seres humanos, indisolublemente unidos, se convierten en instrumentos vivos y en colaboradores del misterioso propagarse de la humanidad. (...) Sólo dentro de esta santa institución quiere Dios la colaboración creadora de los padres. Por eso va contra la divina institución del matrimonio el suscitar la vida fuera de él, o el despertar inútilmente o desperdiciar la potencia sexual, fuente de la vida»<sup>41</sup>.

Es más, «en el orden de la creación, el matrimonio recibe ante todo su sentido de la *propagación del género humano*, mediante la unión amorosa de los cónyuges»<sup>42</sup>. Por lo que dirá que quien excluye *positivamente* esta primera finalidad del matrimonio, ora poniendo esa exclusión como condición expresa, ora teniéndola claramente en la voluntad e intención, queda fuera de la institución divina, por más que exteriormente realice todos los actos de su celebración. Y, en consecuencia, mantiene que «en todo acto conyugal deben renovar los cónyuges su aceptación de la fecundidad creadora, por lo menos implícitamente, absteniéndose de todo cuanto pudiera privar al acto de su finalidad y eficacia»<sup>43</sup>.

En todo momento está presente el amor conyugal en el pensamiento de Häring, también cuando destaca la finalidad procreadora inherente a la unión conyugal y consecuencia del amor. Sin embargo, en las primeras ediciones de *La ley de Cristo*, pone en guardia frente al peligro de convertir el amor en un fin en sí mismo, o por lo menos a ponerse delante del servicio de Dios en la escala de urgencia de los deberes. Entonces se corre el riesgo de centrar la atención en el perfeccionamiento de los cónyuges olvidando su responsabilidad

como copartícipes en la tarea creadora de Dios. Aquí confirma la doctrina de Pío XII sobre la jerarquía de los fines.

Pero más claro aún es cuando dice: «si hay católicos que afirman que el amor conyugal es el fin primero del matrimonio, no van con todo, hasta sostener que ese amor sea un fin tan íntegro, total y exclusivo que, en su virtud, y violentando la naturaleza, sea lícito separarlo del fin creador de la vida. Pero la relajación a un segundo plano de este fin es un síntoma de cuán poco gusta al mundo moderno de los hijos y de cuán cerca está el falso culto de la personalidad de ser un culto de la sensualidad»<sup>44</sup>.

Así, dice, sólo el amor puede dictar a los esposos la manera verdaderamente digna y humana de comunicar la vida. Pero, el amor matrimonial en sí mismo, *está al servicio de la vida*, puesto que el fin del matrimonio es comunicar la vida. Por este motivo, insiste en que lo que imprime al amor matrimonial sumo respeto y santa castidad es la alegría que da la convicción de que se colabora con Dios a la forja de nuevas vidas y se prolonga su amorosa obra creadora. Y concluye: «de esta convicción tiene que surgir un gozo exuberante ante el hijo, fruto precioso de ese amor»<sup>45</sup>.

Siguiendo este mismo razonamiento se podría deducir de sus palabras que cuando se excluye la procreación se falsea el verdadero sentido y significado del amor. Así, por ejemplo, cuando dice: «cuando el orden fundamental del matrimonio, con el fin que le es intrínseco —pues el hijo no es un fin que le sea añadido desde fuera—, se subordina al modo puramente formal de consumar la unión, surge el peligro de que la forma quede vaciada de su sentido»<sup>46</sup>. Recuerdese que, para Häring, la forma del matrimonio es el amor entre los esposos.

Es interesante ver cómo en esta etapa no separa del amor conyugal la misión que Dios ha dado al hombre al crearle dotado de sexualidad. Y, desde esta perspectiva señala el riesgo de separar ambas dimensiones: «Junto con este desplazamiento del fin esencial del matrimonio se va abriendo paso, consciente o inconscientemente, un falso *perfeccionismo*, aparentemente cristiano, pero en realidad anticristiano. Pretende que los esposos, en toda su vida moral, han de tender principalmente al armónico desarrollo de su personalidad, en su aspecto espiritual como en su aspecto psíquico y corporal. (...) Quien subordina el concurso creador del matrimonio al desarrollo



de la propia personalidad, aspira a establecer sobre él el valor personal de ambos cónyuges, antes que ha seguir la orientación más fundamental de la persona humana, la cual se cifra en secundar los planes asignados por Dios al amor y a la vida»<sup>47</sup>.

Por tanto, queda claro, que en esta primera etapa, para Häring el amor conyugal y el ejercicio de éste mediante la sexualidad es inseparable de la dimensión procreadora: «el acto matrimonial estaría desposeído del brillo y del honor que le corresponde en su calidad de contribución a la propagación de la vida, si aún por procederes naturales se excluyera de él la descendencia. El matrimonio y toda su acción queda descoronado de su gloria cuando se frustra su primera finalidad, descartando positivamente su contribución a la vida; pues la significación más importante del amor conyugal es la glorificación de Dios, por la comunicación de la vida y la contribución a la salvación»<sup>48</sup>.

### 1. *La intención en el acto conyugal*

Comienza nuestro autor afirmando que el débito matrimonial, no sólo por su realización exterior y física, sino también en cuanto a las disposiciones interiores, tiene que ser una respetuosa contribución voluntaria al encargo del Creador.

En consecuencia, realizarlo de tal forma que equivalga a excluir absolutamente el primer y principal fin del matrimonio, o sea la prole, es realizar un acto que no puede justificarse por ninguna otra finalidad ni necesidad, y es un pecado contra la castidad conyugal<sup>49</sup>. Con estas palabras reafirma la doctrina del magisterio de Pío XI y Pío XII y claramente se sitúa en la corriente tradicional que sostenía que el acto matrimonial es esencialmente procreativo y, por lo mismo, la procreación debe estar presente en la intención que mueve a la unión de los cónyuges.

En este sentido afirma que toda unión marital debe conservar habitualmente (*intentio habitualis*) la recta disposición a aceptar gustosamente los hijos colaborando con respeto a la obra del Creador. Es más, señala que si falta esta disposición, se obra de manera esencialmente contraria al acto matrimonial. Y lo explica con el siguiente argumento: al querer separar de la unión sexual la primera finalidad del matrimonio, se derrumba completamente el orden establecido y



se hace imposible la voluntad de alcanzar los demás fines del mismo; pues no puede desear estos fines quien no acepta el orden que entre ellos reina. Para Häring el origen de este desorden está en no ver la descendencia como una bendición de Dios, y, es consecuencia de la propaganda de los medios anticonceptivos<sup>50</sup>.

Pero pueden darse casos, es lógico que lo reconozca, que sin rechazar los hijos por principio, no se desee efectivamente tenerlos, por serios motivos. Lo que entonces puede justificar moralmente la unión conyugal no es la aceptación general de la prole, sino alguno de los demás fines del matrimonio, como el fomentar el mutuo amor, el cumplir el débito solicitado, el apaciguar la concupiscencia. Pero sigue teniendo presente la procreación porque dice que para que en tal caso no haya nada contra el fin primario del matrimonio, basta que el acto conyugal se realice en forma correcta y que los consortes tengan la disposición habitual de aceptar la prole, si ésta viniera. Por ello concluye: «para justificar, pues, la unión marital no se requiere la renovación constante de la voluntad o intención de tener descendencia»<sup>51</sup>.

En consecuencia, cuando los cónyuges no tengan motivos especiales que hagan aparecer la concepción como moralmente indeseable o inoportuna, si conservan la disposición general favorable a la prole, continúa influyendo eficazmente, como intención virtual, en la conciencia que provoca la unión conyugal. Tampoco es necesario que dicha voluntad general sea la que única o predominantemente determine cada vez la unión sexual, pues esto equivaldría a exigir para cada acto la voluntad o intención expresa de tener hijos<sup>52</sup>.

## 2. *La continencia periódica*

En un principio Häring recoge la doctrina del magisterio de Pío XI y Pío XII sobre la continencia periódica. En este sentido habla de ley de la naturaleza establecida por Dios y que puede ser de gran ayuda para aquellos que por serios motivos consideran desaconsejable, temporal o definitivamente una nueva concepción<sup>53</sup>.

En las ediciones de *La ley de Cristo* anteriores al Concilio Vaticano II, distingue entre una continencia moralmente buena o no, según sean los motivos que impulsan a realizarla. Así afirma: «Para calificar la moralidad de la observancia de los días agénésicos en la relación

matrimonial, es preciso ante todo considerar los motivos que a ello impulsa».

Si la continencia periódica —señala— se practica simplemente porque no se quiere colaborar con Dios a la propagación de la vida ni al acrecentamiento del Cuerpo Místico de Cristo, o porque se siente horror al sacrificio, o porque se tiene a los hijos en menosprecio, o porque falta confianza en la divina Providencia o se juzga que la vida no merece ser vivida, la escrupulosidad para contar los días «sin peligro» embargará el alma y paulatinamente esa preocupación le llevará a considerar a los hijos como una terrible desgracia<sup>54</sup>.

Califica esta posición ante la descendencia como «la enfermedad mental característica de nuestra época». Y sostiene que, quien va animado por tales sentimientos caerá fácilmente en la tentación de evitar los hijos aun con el uso antinatural del matrimonio, del que abusará en los tiempos «peligrosos», para volver a aprovecharlo sin trabas en los días «sin peligro»<sup>55</sup>.

Por el contrario, Häring sostiene que, si lo que determina a la continencia periódica es la conciencia de la responsabilidad ante Dios creador, el entender que, a pesar del amor a los hijos, un nuevo embarazo es desaconsejable, si lo que mueve al alma principalmente no es el deseo incontrolado del placer sensual, protegido por el «método», sino más bien el *pensamiento de ofrecer un sacrificio*, renunciando gustosamente en ciertas épocas al amor sexual, entonces la unión marital será realmente expresión y fomento del auténtico amor entre los cónyuges, el cual no puede existir sino cuando los casados se conforman con el orden natural establecido por Dios<sup>56</sup>.

Es interesante destacar cómo aquí, respecto a la continencia periódica, dice: «la observación de los tiempos de infecundidad natural no significará entonces sino un *conformarse con la naturaleza en una forma inofensiva* para el psiquismo y para la moral. Procediendo de esta actitud moral, la continencia periódica, en vez de exponer al «miedo al niño» o al abuso del matrimonio, dispone a dar su contribución a la vida con el ejercicio de un amor matrimonial de buena ley»<sup>57</sup>.

Según esta posición y siguiendo la doctrina de la Iglesia sobre la continencia periódica, establece las siguientes reglas para determinar la licitud de este método natural de regulación de la natalidad<sup>58</sup>:

1. No debe iniciarse nunca la vida matrimonial con la continencia periódica, a no ser que se presenten circunstancias del todo

anormales. Nada ahonda tanto la felicidad de la unión como la entrega sin reservas y la voluntad de colaborar a la acción creadora de Dios, y nada fomenta tanto la mutua veneración y respeto.

2. Cuanto menos claras y más débiles sean las razones que desaconsejan un nuevo embarazo menos ansiosamente han de seguirse las indicaciones médicas para determinar los días de esterilidad. Y cuando, a pesar de los cálculos y a causa de las excepciones que sufre aún la ley natural, se presenta un nuevo hijo, se mostrará entonces por su gozosa aceptación, la verdadera voluntad de contribuir a la propagación de la vida.

3. El que un nuevo embarazo pueda poner en gravísimo peligro la vida de la madre, no es de suyo motivo suficiente para aconsejar y poner en práctica la continencia periódica<sup>59</sup>. Esto sólo es lícito con el consejo de un médico perito y concienzudo.

4. No puede decirse que los casados que, sin motivo suficiente para no querer más hijos, siguen el método de la continencia periódica, pequen directamente contra la castidad conyugal cada vez que hacen uso del matrimonio, suponiendo, empero, que el acto se realice en forma correcta. Pero si esto se vuelve práctica constante, se podría ver que falta la disposición de conseguir la primera finalidad del matrimonio, indispensable para que pueda decirse que exista la honrosa castidad conyugal.

Claramente distingue entre continencia periódica y contracepción cuando afirma: «Dos cosas han de reconocérsele a quien subjetiva, pero falsamente persuadido de que le asisten motivos suficientes para no tener más hijos, realiza el acto conyugal conforme a su naturaleza, aunque sólo en los tiempos agenésicos: primeramente, la voluntad de observar la forma natural del acto, y luego, una disposición de voluntad que no excluye completamente la maternidad o paternidad, dado el riesgo siempre existente de la concepción»<sup>60</sup>.

Es curioso cómo durante los años precedentes al Concilio, la doctrina de Häring sobre el matrimonio aún refiriéndola siempre a la vocación al amor, tiene presente el destino natural de ese amor, que son los hijos. Por eso señala como desviaciones del auténtico amor —que, como decíamos, debe estar al servicio de la vida—, el no considerar a los hijos como un bien, producto del *espíritu de la época* que inficiona a menudo a las personas y les persuade a creer erróneamente que los hijos son indeseables.



Por eso insiste: lo fundamental e irremplazable es la voluntad de servir rendidamente a Dios creador; sólo ella hace posible la castidad conyugal. Y con más radicalidad aún cuando afirma: sin duda la continencia periódica respeta la naturaleza del acto conyugal y se diferencia, por lo mismo, esencialmente del uso antinatural del matrimonio, pero téngase en cuenta que el mal radical de los actos antinaturales en la unión es precisamente el miedo al niño<sup>61</sup>.

Häring reconoce que aunque no toda unión matrimonial haya que entenderla como acto procreador en sentido directo y responsable, todas deben contribuir a crear y afirmar aquella atmósfera de amor noble y respetuoso que es la fuerza decisiva de la paternidad responsable.

Señala que hay que tener siempre presente los motivos, pues «cuando el móvil es el egoísmo, o el temor al hijo que de allí pueda provenir, todos los métodos de regulación de la natalidad quedan manchados»<sup>62</sup>. Aún la continencia total o periódica dejan entonces de significar virtud de castidad conyugal.

En resumen, podemos concluir el pensamiento de nuestro autor en esta primera etapa en los siguientes puntos:

- a) Häring sigue la doctrina del Magisterio en la moral conyugal,
- b) la unión conyugal se inscribe en un contexto de amor entendido esencialmente como colaboración con el poder creador de Dios. El verdadero sentido del amor conyugal es alcanzar su finalidad,
- c) la finalidad natural propia del acto de unión es la procreación, esto supone que el acto respete la naturaleza del acto,
- d) lo que distingue la moralidad del acto y hace posible su uso en los períodos infecundos, legitimando el recurso a una continencia periódica, son los motivos, que han de ser en todo momento honrrados.

## B. Segunda etapa

Durante los años del Concilio Vaticano II, Häring interviene en varias Comisiones y, sobre todo, a partir de la promulgación de la *Gaudium et spes* —en la que participó activamente en la redacción de algunos esquemas que sirvieron para la elaboración del Documento definitivo—, adopta el *personalismo* como eje central de toda su teología.



Si el amor conyugal había estado presente en su exposición sobre el matrimonio y la moral conyugal desde el principio, a partir de este momento, pasa a ocupar un lugar preeminente hasta llegar a situarlo, como veremos, a nivel de norma moral que decide la moralidad de los actos conyugales.

La aportación más importante de nuestro autor al tema que estamos tratando se produce durante estos años y en los que siguieron a la promulgación de la Encíclica de Pablo VI *Humanae vitae*. Por ello nos proponemos tratar con detenimiento cuál es su interpretación del Magisterio anterior al Vaticano II, de la *Gaudium et spes* y de la *Humanae vitae*, desde la óptica personalista. Ello nos permitirá entender la postura que adopta frente al Magisterio respecto a la contracepción y en qué medida la justifica como un derecho que, en ocasiones, puede exigir el amor conyugal.

### 1. Nueva toma de postura frente a la continencia periódica

En las publicaciones posteriores al Vaticano II Häring adopta una postura más crítica frente a la encíclica de Pío XI. Concretamente, sostiene que la *Casti connubii* no deduce las normas de la Sagrada Escritura, sino que se basa en la ley moral natural considerada como algo perceptible por todos los hombres. Afirma que el Magisterio eclesiástico enseña estas normas porque la razón humana ve en ellas una exigencia evidente de la naturaleza. De esta manera el cristiano está ligado a ellas porque la Iglesia las alaba con su segura autoridad. Aunque los fieles podrían conocer esas leyes por medio de la razón, en las cuestiones de ley natural, la seguridad definitiva se recibe únicamente del Magisterio<sup>63</sup>.

Desde esta perspectiva, Häring deduce del contenido de la encíclica lo siguiente:

1. Un juicio negativo con respecto al hombre moderno y a la cultura actual.
2. Un optimismo respecto a la firme seguridad con que el Magisterio reconoce e interpreta la ley natural.

En opinión de nuestro autor, la *Casti connubii* entiende la ley natural bajo dos aspectos:

- a) se trata de algo que no puede cambiar arbitrariamente, de una cualidad, de una dirección, o de una exigencia ínsita a la naturaleza.

b) dicha ley es accesible a la capacidad intelectual natural del hombre.

Häring observa cómo en la encíclica de Pío XI, la idea de naturaleza jamás está relacionada con el concepto de persona, y que, en las cuestiones referentes al control de los nacimientos, el concepto de naturaleza es considerado desde el punto de vista físico o biológico, separado de la persona y absolutizando el *opus naturæ*<sup>64</sup>.

Esto le lleva a calificar de *dualista* la postura de Pío XI. Según él, la *Casti connubii* considera que:

a) el acto de la naturaleza realizado por los órganos biológicos en vistas a la procreación, debe respetar el orden de la naturaleza propia de la función biológica.

b) el amor espiritual fomenta la ayuda mutua y la armonía y perfección de los cónyuges<sup>65</sup>.

En opinión de Häring, la *Casti connubii* aborda el tema del método de regulación de la natalidad antes de solucionar el problema del recto juicio de la conciencia sobre el «sí» de la regulación de los nacimientos<sup>66</sup>. De esta manera, al mezclar los dos problemas, da la impresión de que pueda tratarse de una *continencia honrada*, cuando su único motivo es una actitud torcida, es decir, desdeñosa, respecto del tener hijos.

En efecto, la encíclica reconoce que pueden presentarse situaciones graves en las que no sea conveniente una nueva generación. En estos casos, Pío XI recomienda como solución la abstención en el uso del matrimonio, es decir, la continencia.

Parece claro que, para Häring, la encíclica sólo habla de la «ordenación formal del acto a la procreación». Entonces la continencia habría que entenderla como mecanismo para salvaguardar la naturaleza del acto. Esto equivaldría a legitimar el uso del matrimonio en los períodos infértiles —que respetan la naturaleza del acto— pero por motivos egoístas de rechazo a la prole<sup>67</sup>.

De *Casti connubii* afirma que trata la cuestión de los métodos sin tener en cuenta para nada la decisión de la transmisión responsable de la vida. Parece como si sólo el método decidiera la moralidad. Se empleaban las mismas duras palabras de condena para los que ya tenían quince hijos e interrumpían el acto matrimonial para evitar otro embarazo que para los que rechazaban de plano su vocación de padres y decidían arbitrariamente y de manera egoísta no permitir un embarazo.

Por ello Häring mantiene la siguiente postura: «debemos afirmar con firmeza y claridad que si los motivos para excluir la transmisión de la vida son egoístas o viciosos, el método sólo —sea continencia parcial o total o cualquier otro— no salva la moralidad»<sup>68</sup>.

Y de aquí Häring extrae la consecuencia de que la continencia periódica con todos sus refinamientos de calendario menstruales, mediciones de temperatura y tests, es una falsificación degradante del sentido del matrimonio y una denigración del amor conyugal cuando tras ella no hay en definitiva más que temor egoísta ante los hijos.

Brugarola sostiene que Häring se contradice en esta afirmación ya que el texto de Pío XI se refiere a una continencia «honesta» y, por tanto, es evidente que, según la *Casti connubii*, no será honesta una continencia practicada por cualquier motivo. Además, si a continuación reprueba Pío XI a los que desvían el acto conyugal por motivos deshonestos, ¿no reprueba implícitamente a los que guarden una continencia por los mismos motivos deshonestos? Más aún, si, como hemos indicado, el Papa señala motivos honestos para limitar la prole, es evidente que en este supuesto se va a dar una continencia honesta. Lo lamentable es que con esta interpretación de la *Casti connubii*, Häring contribuye a hacer desestimar el método de la continencia periódica<sup>69</sup>.

## 2. Interpretación personalista de la «*Gaudium et spes*»

La nueva perspectiva personalista que introduce la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, supone, según nuestro autor, que entiende la ley natural desde la posibilidad de conocer la persona humana capacitada para amar y dotada de razón, su vocación y responsabilidad propias y el sentido de sus actos<sup>70</sup>.

Afirma que el Concilio ha desenmascarado el falso dilema: o es el amor conyugal el fin primario, o lo es la procreación. El Concilio no considera el matrimonio como un concepto abstracto sino la unidad querida por Dios: «matrimonio y amor conyugal»<sup>71</sup>.

La postura positiva que el Concilio toma en este tema, parte de la dignidad de la persona humana. Esta dignidad debe aplicarse en consecuencia y de manera particular, al amor conyugal.

El Concilio Vaticano II sitúa de modo plenamente consciente el amor conyugal en el centro de todas las consideraciones, y destaca el



carácter interpersonal de la relación de amor en el matrimonio sobre la finalidad procreadora<sup>72</sup>.

Además el Concilio reconoce que sería totalmente irrealista proponer la abstinencia total como la solución de los problemas implicados en la paternidad responsable. Sin embargo, el Concilio está convencido de que debe existir una solución honesta. Para Häring queda excluido en cualquier caso un planteamiento puramente biológico<sup>73</sup>.

Por otra parte, teniendo en cuenta la totalidad del texto del Concilio, Häring dice que no se puede entender la castidad como simple renunciamiento a la intimidad del amor matrimonial; por el contrario, implica las renunciaciones exigidas por la auténtica dignidad del amor conyugal. La castidad es como un requisito del amor; es entonces un amor grande y clarividente, capaz de aceptar las renunciaciones necesarias. De manera particular, los cristianos, que entienden su vida y su amor ligados al amor de Dios, estarán preparados de la mejor manera para hacer lo que el amor aconseja y para renunciar a lo que él prohíbe<sup>74</sup>.

Frente al cálculo utilitario y búsqueda del placer en el acto conyugal Häring afirma positivamente: «el acento recae hoy sobre las orientaciones positivas para llenar ese espíritu de los tiempos con el contenido de la fe. A la conciencia de los esposos compete juzgar cuándo y a cuántos hijos regalarán la vida. Con eso asumen innegablemente la responsabilidad de proporcionarles una buena educación y una instrucción acorde con las exigencias de la sociedad moderna. En este juicio de la conciencia están solidariamente ante Dios. Son colaboradores de su amor creador. Y su dictamen no podrá ser más que interpretación de Su voluntad. Por tanto no puede haber en él nada que implique autoglorificación. Debe ser más bien un *sí* agradecido y humilde a todos los dones que Dios les dio y simultáneamente, expresión de su responsabilidad respecto de la familia como conjunto, la sociedad y la Iglesia. La paternidad responsable, fruto del respetuoso diálogo entre los esposos y de la oración común, es también un acto de confianza en la Providencia, a la que no se entregan ciegamente sino con los ojos de la fe y usando la razón»<sup>75</sup>.

Häring concibe el amor conyugal como algo válido por sí mismo. Su fecundidad propia reside en el amor y es para el amor mismo. En



la transmisión responsable de la vida predomina la fecundidad propia del amor.

La fecundidad del amor es una realidad totalmente diferente de la fertilidad biológica y de cualquier tipo de productividad del hombre técnico. Dios ha creado a los hombres y a las mujeres a su imagen y semejanza y los bendijo para que, en entrega mutua de sí mismos, pudieran participar de su amor creador. El llamamiento y la bendición de Dios fueron dados no para producir hijos, sino para *conocerse* mutuamente, para hacer el mundo más rico en el amor y, si ésta es su voluntad, para tener hijos de la sobreabundancia de su amor<sup>76</sup>.

Si se tiene en cuenta el puesto central del mensaje del amor, los cristianos deberían alegrarse de que se hayan desarrollado las relaciones personales entre los esposos. El crecimiento de la conciencia y la reflexión compartida acerca de la procreación de la prole parece ser una conquista irrevocable. Con todo, puede degenerar, y sucede con frecuencia, en cálculos utilitarios<sup>77</sup>.

Por eso distingue entre:

1. los que carecen de motivos para procrear (son consumidores de sexo, personas que han perdido el sentido de la vida) y
2. los que han hecho un compromiso con el amor auténtico y, movidos por el amor mutuo y por el sentido de la vida, desean tantos hijos como puedan preparar adecuadamente para el combate de la vida, para esta vida y para la otra<sup>78</sup>.

En resumen, el proyecto de fecundidad es parte de la alianza matrimonial y del amor conyugal tanto como aquellos actos en los que se desea explícitamente una concepción nueva. Cuando no puede buscarse un nuevo embarazo, el acto participa, en alguna medida, de la misma plenitud y dignidad. La vida conyugal debe ser considerada como un todo. Cualquier separación arbitraria de las dos funciones afecta también a la meta unitiva en sentido negativo<sup>79</sup>.

La transmisión responsable de la vida tiene sentido únicamente para los que consideran la vocación de padres como una significación o finalidad innata de la alianza conyugal y del amor matrimonial. Por responsabilidad no entiende mera obligación sino la capacidad básica y la disposición favorable a responder a los dones y al llamamiento de Dios. Se da responsabilidad cristiana cuando ellos toman una decisión que pueden ofrecer a Dios como respuesta agradecida a su llamamiento y a todos sus dones<sup>80</sup>.

### 3. La naturaleza de la persona y de sus actos

La valoración moral y la búsqueda de un sincero juicio de la conciencia a propósito del problema de cómo ha de conciliarse la transmisión responsable de la vida con el cultivo del amor conyugal, no deberá solucionarse exclusivamente recurriendo a la sinceridad de los motivos. Existen también *criterios objetivos* tomados de «la naturaleza de la persona y de sus actos».

Esto significa para Häring:

a) que el Concilio no ha construido su concepción del Derecho Natural sobre una especie de ontología biológica, sino que obedece a una comprensión de la persona.

b) que el juicio objetivo de los intentos de solución, ha de tener en cuenta «el sentido de la mutua entrega y de la generación humana dentro del marco del auténtico amor»<sup>81</sup>.

Respecto al texto de la *Gaudium et spes*, Häring sostiene que como exigencia principal de un derecho natural entendido a partir de la persona y del sentido de los actos personales, el Concilio menciona en primer lugar, en relación con la natalidad, «el sentido absoluto de la entrega mutua». Esta es la razón por la que Häring afirma que el acto conyugal se deja de ver bajo una perspectiva falsa: o siempre acto procreador como tal, o búsqueda del mero placer sin cargas.

Según él, este planteamiento está presente en *Casti connubii* pero queda prácticamente suprimido de la doctrina católica por Pío XII. Y lo justifica diciendo que «la aprobación de la continencia periódica, con todos los accesorios de cálculo de tiempo, medición de la temperatura, las pruebas y consultas médicas, podrían en definitiva no tener más fin que permitir a los esposos, en la regulación responsable de los nacimientos, buscar las relaciones conyugales como expresión de la mutua entrega con la exclusión lo más segura posible de los fines de la procreación»<sup>82</sup>. Häring concluye que los descubrimientos de Ogino y Knaus han puesto de manifiesto que el Creador mismo no impuso a cada acto conyugal el fin de procrear. Sin embargo, todo acto conyugal deberá ser auténtica expresión del amor conyugal. De esta manera es como entiende nuestro autor que un acto realizado con amor no separa la unión de la procreación.

En opinión de Häring, *Gaudium et spes*, en su número 50, deja claro que el problema de conciencia fundamental consiste en si *aquí*

y *ahora* es voluntad divina despertar una nueva vida. A la vez, pone de relieve con mayor claridad que el matrimonio y el amor conyugal en su conjunto se ordenan al servicio de la prole. Esto resulta claro en seguida, si se afirma con el texto conciliar la referencia al hijo del matrimonio como un todo y del amor conyugal, y no se parte unilateralmente del sentido teleológico del acto conyugal aislado<sup>83</sup>.

En este sentido afirma que el progreso del texto conciliar está en que:

1. expresa de forma más completa el sentido de la unión conyugal.

2. considera seria y respetuosamente la situación de los cónyuges que desearían tener hijos, pero a los que su conciencia dice que no es voluntad de Dios suscitar por ahora una nueva vida<sup>84</sup>.

Sin embargo, la inseparabilidad entre los significados unitivo y procreativo del acto conyugal querida por Dios y que el hombre no puede romper por propia iniciativa, se refiere principalmente a la íntima estructura del acto conyugal.

Según el Concilio, los actos conyugales son expresión propia del amor específico de los esposos, superando con mucho la inclinación puramente erótica y pasional. Y, realizados debidamente, significan y favorecen el don recíproco de las personas, enriqueciéndolas en ese amor que expresan; amor que *por su índole natural*, o, lo que es lo mismo, *por su propia naturaleza*, está ordenado —como el matrimonio mismo— a la procreación y educación de los hijos<sup>85</sup>.

Así, «salvaguardando ambos aspectos esenciales, unitivo y procreador, el acto conyugal conserva íntegro el sentido de amor mutuo y verdadero y su ordenación a la altísima vocación del hombre a la paternidad»<sup>86</sup>. Por consiguiente, si no se salvaguardan, habremos de concluir que resultará esencialmente defectuoso. En efecto, considerado en sí mismo, el acto conyugal se revela simultáneamente como *generativo* (capaz de generar) y como *expresivo* (capaz de expresar) el amor conyugal, donativo, perfectivo y comunicativo. Entonces, la disposición divina ordena simultáneamente que la generación se inicie en un acto íntimamente expresivo del amor conyugal y que el amor conyugal tienda a la generación de la prole, prolongándose en ella. Por consiguiente, un acto sexual que en sí mismo no sea apto, por parte de los esposos, para la generación de la prole, se revela no sólo realizado en desacuerdo con el plan divino, sino



también inepto para expresar íntegramente un auténtico amor conyugal<sup>87</sup>.

Según Brugarola en los criterios objetivos que expresa el Concilio para juzgar la índole moral del acto conyugal se incluye la objetiva ontología biológica. En contra de los que admiten la licitud de los medios anticonceptivos por razón de que la estructura biológica es incapaz de fundar la moralidad de los actos, afirma que la estructura biológica de los órganos sexuales y de sus actos en orden a la generación no es un apéndice de la persona humana, algo extrínseco a la persona, sino que pertenece a la comprensión de la persona. Por tanto, perturbar violentamente esta estructura e ir contra el sentido de sus actos es atentar contra la persona, es inmoral<sup>88</sup>.

### C. La *Humanae vitae*

El Concilio no abordó directamente las cuestiones relativas al control de la natalidad ni a la licitud de los métodos de regulación. En efecto, Pablo VI había nombrado una Comisión de expertos para estudiar este tema y no quiso que el Concilio se pronunciara en ningún sentido hasta que la Comisión hubiera elaborado el informe. El Papa pidió a los Padres conciliares que incluyeran en la nota 14 la doctrina de sus predecesores<sup>89</sup>. Tres años más tarde, en 1968, cuando la Comisión hubo terminado su estudio y presentado su dictamen, el Papa rechazó el documento elaborado por la mayoría e hizo pública la doctrina de la Iglesia sobre esta materia. Así surge la encíclica *Humanae vitae*. ¿Qué aporta la nueva encíclica? ¿En qué sentido supone una novedad y en qué puntos retoma la doctrina tradicional?

Las líneas básicas del documento que nos servirán para exponer el pensamiento de nuestro autor en el tema que nos ocupa son las siguientes:

1. *La apertura de cada acto a la vida*. La encíclica señala que todo acto de unión conyugal debe estar abierto a la vida. Cuando existan razones para no querer suscitar una nueva vida, los esposos deberán abstenerse del uso del matrimonio en los períodos que se prevén fecundos: la continencia periódica.

Nuestro autor se pregunta: ¿cómo se puede afirmar que un acto realizado con la intención expresa de no tener hijos está abierto a la



vida? Para Häring no es suficiente el argumento según el cual un acto conyugal estaría abierto a la vida por el hecho de que se respetan los ritmos y las leyes biológicas del ciclo mensual de la mujer. Esto supone, en su opinión sacralizar las leyes biológicas y, por tanto, caer en un biologicismo o fisicismo. Si esto es así, dirá, ¿qué diferencia hay entre el recurso a los períodos agénésicos que buscan evitar una concepción y cualquier otro medio anticonceptivo?

2. *La inseparabilidad de la dimensión unitiva y procreativa del acto conyugal*<sup>90</sup>. El hombre y la mujer en la unión matrimonial realizan la dimensión unitiva. Esta dimensión es el cauce natural que Dios ha dispuesto para la creación de una nueva vida. Por tanto los esposos, fieles a la misión que Dios ha impuesto al matrimonio, no deben separar arbitrariamente estos dos significados: unitivo y procreativo<sup>91</sup>.

A pesar de una clara evolución, Häring afirma que el Papa conecta con la doctrina tradicional en cuanto que sitúa la moralidad del acto conyugal en el respeto a la integridad de la naturaleza del acto<sup>92</sup>.

Según Häring, Pablo VI sigue la antigua tradición cuando enseña que todo acto conyugal debe manifestar un sentimiento de prontitud para procrear una nueva vida<sup>93</sup>. Se mantiene la tesis de que todo acto conyugal debe estar por sí mismo abierto a la transmisión de la vida, aunque se admitiese que el acto conyugal realizado en un período no fecundo muestra claramente y casi de una manera exclusiva el significado unitivo.

Hasta aquí se puede admitir una continuidad en la doctrina, sin embargo, Häring sostiene que la *Humanae vitae* introduce un significado nuevo y distinto de la tradición anterior cuando no se conocían todavía las leyes biológicas que conciernen a los días infecundos y cuando una cierta tradición insistía sobre la alternativa siguiente: el acto conyugal está intencionalmente destinado a la transmisión actual de la vida o permanece simplemente siendo una búsqueda pecaminosa de la *voluptas carnalis*.

En efecto, la *Humanae vitae* afirma el valor positivo del acto conyugal entendido como expresión de amor<sup>94</sup>. De esta manera —opina Häring— queda superada definitivamente la postura doctrinal que exigía «la intención expresa o, al menos tácita, de tener prole». Pero entonces, ¿cómo se entiende la apertura de cada acto a la transmisión de la vida?

Según Häring, las palabras *abierto a la transmisión de la vida*<sup>95</sup> han adquirido hoy un significado relativamente nuevo y con nuevas implicaciones. En su opinión, para la *Humanae vitae* el acto conyugal permanece abierto al don de la vida, no solamente durante el embarazo, sino también en el uso bien programado del período infecundo, es decir, en las condiciones en las que el hombre puede excluir con certeza la posibilidad real de transmitir la vida por medio de toda una serie de cálculos<sup>96</sup>.

Según la *Humanae vitae*, continúa nuestro autor, la elección explícita de los períodos infecundos no va contra la unión indivisible de los dos significados que tiene el acto conyugal: el significado unitivo y el procreativo. Aunque se cuente con la certeza de que no podrá tener lugar una nueva concepción, tal acto permanece siempre abierto a la transmisión de la vida, ya que dicha manera de proceder no hace más que gozar de las ventajas de los nuevos conocimientos en lo que toca a «las leyes y ritmos naturales de la fecundidad, que ya de por sí distancian los nacimientos»<sup>97</sup>. Esto le lleva a entender la continencia periódica como un método contraceptivo más, por cuanto que sólo busca evitar la generación.

Así —concluye nuestro autor— según la *Humanae vitae*, la anticoncepción no resulta inmoral por el hecho de que se quiera evitar una actual transmisión de la vida, sino porque se quiere realizar sin tener en cuenta los ritmos biológicos naturales. La cuestión aparece trasladada de la actual voluntad de transmitir la vida en todo acto conyugal que se realice, a la *observancia de los períodos biológicos*, si bien tales períodos se observan con el fin de no transmitir la vida<sup>98</sup>.

Según Zalba, los actos matrimoniales, cuando se practican permaneciendo abiertos a la transmisión de la vida, son esencialmente honestos, aunque resulten infecundos; más todavía, aunque se los prevea efectivamente tales; y aún más, aunque se los determine y practique con el deseo y en la esperanza de que lo serán. Esto quiere decir que la malicia esencial del acto conyugal está en ejecutarlo impidiendo deliberadamente, de una manera o con una actuación positiva —no con un comportamiento negativo, de pura abstención—, su actitud para transmitir la vida<sup>99</sup>.

La apertura objetiva a la transmisión de la vida debe ser respetada efectivamente por los esposos en su modo de conducirse en la inti-

midad conyugal; aunque afectivamente deseen que las condiciones naturales —que no dependen de ellos— no colaboren con su actuación y no efectúen aquella transmisión que ellos han determinado y aceptado por su parte, en su modo de proceder deliberado. Y ese deber, de mantener en ese modo abiertos los actos a la transmisión de la vida, lo funda el Papa en la ley natural, interpretada así constantemente por la Iglesia<sup>100</sup>.

### 1. *El respeto a las leyes biológicas*

Häring —siguiendo una moral de la totalidad frente a una moral del acto aislado—, interpreta la enseñanza de la *Humanae vitae* no como una obligación de ordenar cada uno de los actos conyugales a la procreación actual, sino que lo que se quiere inculcar es la *observancia de las leyes rítmicas*. Aquí radica, en su opinión, la evolución de la encíclica respecto a la doctrina tradicional. No se trata, según él, de la moralidad del acto aislado respecto de la procreación en que necesariamente ésta se deba seguir —por cuanto la legitimidad del recurso a los períodos infecundos permite la posibilidad de la unión conyugal cuando no se desea la generación—, sino que la apertura a la vida se entiende en el contexto del respeto a las leyes biológicas.

Esto le lleva a calificar la doctrina de la encíclica de *fisicismo* por cuanto, según él, *sacraliza la función de los ritmos biológicos*. Entonces, la malicia no estaría en no querer transmitir una nueva vida cuando ésto va contra la responsabilidad y contra el amor, sino en no querer observar las leyes biológicas.

La encíclica afirma que, «en relación con los procesos biológicos, paternidad responsable significa *conocimiento y respeto de sus funciones*: la inteligencia descubre, en el poder de dar la vida, *leyes biológicas que forman parte de la persona*»<sup>101</sup>. Pero Häring se pregunta ¿se sigue de aquí que Dios guía a la persona humana mediante las mismas leyes biológicas como hace con los animales? La respuesta es negativa. En los animales las leyes biológicas están ligadas al instinto. En cambio, del hombre afirma la encíclica: «En relación con las tendencias del instinto y de las pasiones, la paternidad responsable comporta el *dominio* necesario que la razón y la voluntad han de ejercer sobre ellas»<sup>102</sup>.

De este texto se desprende que el Papa no absolutiza los ritmos biológicos como si toda la moralidad del acto dependiese del sometimiento



miento a dichas leyes, pero sí destaca, como una verdad, que la facultad generativa del hombre tiene unas *leyes intrínsecas* que éste debe respetar y dominar por medio de la inteligencia y la voluntad puesto que forman parte de la totalidad de la persona.

Claramente, el Papa se refiere a un dominio sobre las funciones biológicas. Dominio que debe ejercer la persona por cuanto que la facultad biológica es parte constitutiva de la misma y no algo separado. Probablemente es éste el problema que subyace. Si se separa la persona de sus funciones fisiológicas se rompe la unidad sustancial de la persona que, como decíamos en el capítulo anterior Häring sostiene, y el peligro de esta ruptura o separación es que se puede acabar manteniendo una postura dualista, que es precisamente lo que se critica de la doctrina tradicional.

La *Humanae vitae* considera las leyes y los ritmos naturales y biológicos como un «orden establecido por Dios». Por tanto, la única vía moralmente posible para controlar los nacimientos sería la de tener en cuenta los «ritmos naturales inmanentes a las funciones generadoras», y de limitar de esta manera el uso del matrimonio «a los períodos infecundos»; en los casos en los que una regulación de los nacimientos se imponga a la responsabilidad de los cónyuges<sup>103</sup>.

Desde esta posición Häring deduce que, entonces, el plan de Dios se manifiesta a los esposos por medio de las leyes fisiológicas absolutamente intangibles, que obligan de modo absoluto a la conciencia del hombre<sup>104</sup>.

Sin embargo, si se impone el argumento de la encíclica, para Häring la fuerza vinculante de las leyes biológicas debe ser observada en la medida en que las conoce y entonces seguirlas aún en contra del impulso de las pasiones. Pero entonces se pregunta:

1. ¿Cómo ha guiado Dios al hombre durante aquellos siglos en los cuales todavía no se conocían las leyes biológicas que prácticamente hoy revelan dos funciones distintas en el acto conyugal y de acuerdo a unos períodos que no se pueden separar, es decir, la función procreadora de la manifestación del amor?

2. ¿Cómo guía Dios a todos aquellos entre quienes «las leyes naturales y los períodos» no funcionan con regularidad?

3. ¿Qué hacer con aquellas personas poco instruidas que no son capaces de comprender y de utilizar los conocimientos actuales por lo que se refiere a los períodos de la naturaleza?



4. Las leyes y los períodos naturales, ¿pueden tener un carácter absoluto cuando se puede demostrar que con frecuencia distan mucho de ser regulares y que a lo largo de la historia se ven sometidos a un cambio lento, pero profundo?

5. ¿Tiene el hombre el deber de someterse de manera incondicional a las leyes y a los períodos, o más bien debe ser un administrador sabio y responsable de los mismos?

La encíclica distingue netamente entre «tener en cuenta los períodos» y el uso de los medios directamente contrarios a la fecundación, aunque esté inspirado en razones que puedan aparecer honestas y serias. En realidad, entre los dos casos existe una diferencia esencial: en el primero, los cónyuges usan legítimamente de una disposición natural, mientras que en el segundo, impiden el progresivo desarrollo de los procesos naturales<sup>105</sup>.

Sin embargo, Häring no ve clara la diferencia entre estos dos modos de interferencia. Si, pues, las leyes y ritmos naturales son considerados como «el orden establecido por el Creador», nuestro autor afirma que la única solución para las dificultades es llevar al ritmo a su perfecto funcionamiento y dejar que las personas casadas determinen sus días infecundos. Esto daría lugar a lo que él llama la «*píldora católica*» que fijaría o regularía el tiempo de ovulación. Tal regulación respetaría el orden establecido por el Creador y las leyes y ritmos naturales, mientras que una píldora que postponga la ovulación, sería intrínsecamente mala e inmoral, dado que no respetaría tales leyes<sup>106</sup>. Por ésto se plantea cuál es la diferencia de moralidad entre:

a) la interferencia en el organismo para su restauración o una corrección de un funcionamiento impropio del ritmo natural, y

b) el uso responsable de otros medios de regulación de la natalidad con aun menor interferencia en las funciones biológicas.

¿Por qué una píldora que cambia la fecha de ovulación y garantiza la pérdida del óvulo ha de ser más *católica* que otra píldora que preserva el óvulo el cual, en ese momento y en ese lugar, no se necesita porque la procreación sería irresponsable? En el primer caso, el tratamiento respeta *la ley del ritmo*, mientras que en el otro no respeta la absoluta validez del ritmo natural. Así y todo, es de dominio público hoy en día que en millones de casos la «ley del ritmo natural» por sí misma no es funcional o es, por lo menos, poco fiable.

Häring mantiene que el hombre moderno no es capaz de captar la diferencia entre estas dos maneras de interferencia. El hombre de hoy piensa mucho más en términos del bien de la persona como un todo, que en términos de «leyes y ritmos naturales» absolutamente sagrados y de ordinario poco funcionales<sup>107</sup>.

## 2. *Distinción entre continencia periódica y anticoncepción*

La cuestión está en si es o no deshonesto, de una manera absoluta e intrínseca otro modo de administrar responsablemente las funciones biológicas que no sea la observancia de los períodos infecundos.

«En mi opinión —afirma Häring— no puede haber duda alguna de que toda forma de control consciente de la natalidad pretende intervenir en los procesos fisiológicos. La abstinencia periódica, con sus diversos métodos para fijar con exactitud los días infecundos, sólo se distingue de otros métodos en que no incluye ninguna manipulación química o física de funciones biológicas. Pero calcular los días infecundos con la expresa intención de prescindir de las relaciones matrimoniales en los días fecundos contiene, de toda evidencia, factores manipuladores. Sin embargo, esto no equivale ya a emitir un juicio negativo sobre dicho método

«Personalmente pienso —continúa nuestro autor— que no puede negarse que toda forma de regulación consciente de la natalidad incluye procesos manipuladores. Pero el problema que interesa a los moralistas no es si hay o no manipulación, sino si se trata de una forma de manipulación que va más allá de los límites trazados por la dignidad del hombre. ¿Se trata de una manipulación de las personas, de su libre voluntad y de sus conciencia, o sólo de una manipulación de procesos biológicos y fisiológicos?»<sup>108</sup>.

Desde este punto de vista, los criterios básicos —según Häring— para distinguir entre métodos más o menos admisibles serían los siguientes:

- 1) ¿Cuáles son los efectos de un determinado método sobre las relaciones humanas fundamentales entre los esposos y entre padres e hijos?
- 2) ¿Cuáles son los riesgos de pérdida de una vida en germen y cuáles los peligros de una descendencia con taras físicas o psíquicas?

3) Una cuestión decisiva es saber si un determinado método excluye realmente la fecundación o si lo que impide es la nidificación del cigoto en el endometrio.

Señala también que, a veces, la continencia no es solución; y ataca a los que proponen como una solución demasiado simplista la continencia absoluta. Según nuestro autor, para los esposos que no tienen un carisma especial, la continencia total permanente o la periódica observada penosamente, pueden no sólo acarrear peligrosas tensiones, sino también equivaler a una «esterilización psicológica»<sup>109</sup>.

Esto le lleva a afirmar: «Al juzgar un método de regulación de la natalidad se ha de tener en cuenta la integridad de los procesos fisiológicos normales relacionados con el acto conyugal, así como los aspectos psicológicos y personales. En una ética personalista como es la cristiana, nunca es posible sublimar lo fisiológico a valor absoluto hasta el punto de sacrificar al mero ideal de la integridad fisiológica otros aspectos más importantes, psicológicos o incluso directamente personales, de la persona y de la íntima comunidad personal. La cuestión decisiva es si una intervención del proceso fisiológico —con miras a evitar la unión del esperma con el óvulo, en cuanto no se acepta la responsabilidad de una concepción— atenta, y hasta qué punto, contra la totalidad de la experiencia psicológica y muy especialmente contra el sentido pleno de un acto personal»<sup>110</sup>.

Según Häring, si se aceptase que la intervención fisiológica no fuera inmoral en sí, se podría afirmar que: «si tal intervención es en interés de la persona, de la fidelidad conyugal, de la continuación de la convivencia matrimonial, de la armonía, de la conservación de la disposición a tener más hijos en tiempo oportuno, necesariamente habría que preferir siempre aquella intervención que, consideradas todas las cosas, es la más respetuosa y la que mejor conserva el sentido de la entrega conyugal, siempre, claro está, a medida de las circunstancias y posibilidades»<sup>111</sup>.

En cambio, en opinión de Zalba, se debe considerar impropio de la dignidad humana obtener fines en sí muy apreciados, e incluso honestos en abstracto, mediante actos en que se viole en concreto la vinculación sagrada de criatura a Creador, al rebelarse aquélla contra las leyes impuestas a su ser humano en los diversos estratos o elementos. En una palabra, no es lícito subordinar los valores éticos, el orden moral de la persona, de trascendencia eterna, a ningún interés



terreno, biológico o psicológico, individual o social, personal o interpersonal.

Por este motivo —concluye Zalba—, el hacer voluntariamente infecundo el acto conyugal, no es un mal menor, sino el mal supremo que le puede ocurrir al hombre en la jerarquía de valores que tiene que atender y servir, puesto que al destruir su significación y finalidad, no sólo contradice la naturaleza del hombre, sino también el plan de Dios y su voluntad. Por tanto, en caso de conflicto auténtico, lo que habría que salvar a toda costa, aún a prueba de heroísmo, sería precisamente el respeto al plan de Dios sobre el hombre y sobre sus facultades<sup>112</sup>.

Sin embargo, Böckle, siguiendo el principio de totalidad, afirma que una anticoncepción arbitraria contradice —ahora igual que antes— al «orden de Dios y de la naturaleza», pero no la anticoncepción como tal. Según él, una anticoncepción basada y exigida por la totalidad de la vida matrimonial es, en sí misma, ordenada. Esto es lo que este autor entiende como el gran paso dado por la actual comprensión moral de la vida sexual y matrimonial<sup>113</sup>.

En cambio, Juan Pablo II sostiene que el origen de toda persona humana existe un acto creador de Dios; ningún hombre viene a la existencia por casualidad; es siempre el término del amor creador de Dios. De esta verdad fundamental de fe y razón se deduce que la capacidad procreadora, inscrita en la sexualidad humana, es —en su verdad más profunda— una cooperación con el poder creador de Dios. Y se deduce también que de esta misma capacidad el hombre y la mujer no son árbitros, no son dueños, llamados como están, en ella y por medio de ella a ser partícipes de la decisión creadora de Dios.

Cuando, por tanto, mediante la contracepción, los esposos quitan al ejercicio de su sexualidad conyugal su potencial capacidad procreadora, se atribuyen un poder que pertenece solamente a Dios<sup>114</sup>.

En definitiva se trata de respetar el orden querido por Dios. Ahí está el límite de la actuación del hombre. Según Zalba, mediante la aplicación del principio de totalidad, no se sacrificarían en realidad valores biológicos a valores psicológicos y plenamente humanos; ni valores fisisicológicos personales a otros bienes superiores propios o del consorte y de la sociedad conyugal a impulsos de la caridad. Se sacrificaría el valor ético supremo, intangible por disposición



divina, a fines e intereses tal vez en sí mismos muy estimables, pero inasequibles por ese medio, que destruiría la verdadera jerarquía de valores. Y esto por cuatro razones principales:

1. Porque no se pueden sacrificar directamente miembros y funciones del organismo sino en los límites de su finalidad; por consiguiente, cuando su sacrificio es realmente necesario para el bien superior del todo orgánico o personal; lo cual no ocurre en el caso.

2. Porque en la jerarquía de valores no se pueden equiparar los valores físico-biológicos materiales y los valores psico-espirituales amorales, ya que sobre ámbos órdenes está lo más distintivo, noble y determinante de las acciones humanas, que es el valor ético, que se realiza en el respeto al orden inscrito por Dios en la finalidad de esta naturaleza y de su actuación.

3. Por el significado y la particularidad de la facultad sexual en cuanto tal dentro del organismo humano; puesto que su función específica no está al servicio del individuo, sino que en sí y teleológicamente está ordenada por el Creador a la transmisión de la vida en servicio de la sociedad.

4. Porque en semejante hipótesis sería lícita la esterilización directa, o al menos en aquellos casos en que esté excluida toda previsión prudente de un aumento de familia, y aún en muchos otros en que razones económicas, equilibrio físico, higiene, etc., no hicieran aconsejable o posible otro método de control menos penoso, menos nocivo para el organismo, tal vez hasta menos gravoso económicamente, en conjunto<sup>115</sup>.

Häring admite que la continencia periódica, cuando es posible vivirla, tiene ventajas distintivas sobre los restantes métodos de control de la concepción. Pero que no se puede exigir a todos y, pueden darse casos en los que sea más eficaz otros métodos anticonceptivos. En cualquier caso, dirá que es preciso destacar la preocupación básica, primero, ante el uso anticonceptivo de la sexualidad fuera del matrimonio y, segundo, por la mentalidad anticonceptiva en el matrimonio cuando los esposos, rechazando la vocación a la paternidad, buscan la sexualidad separada de la función unitiva que abre a la vocación a la paternidad. Deberá rechazarse todo método de control de la concepción en que la sexualidad sea enfrentada al carño<sup>116</sup>.

### 3. *Licitud del recurso a los períodos infértiles*

En cualquier caso, debemos afirmar que existe una diferencia fundamental entre las relaciones del hombre con el mundo infrarracional y las relaciones con la naturaleza humana, incluida la propia. El señorío de la naturaleza irracional lo recibió en pleno dominio, para disponer de ella hasta su destrucción por motivos razonables. El dominio sobre la naturaleza humana, extraña o propia, y sobre todos sus componentes, miembros, órganos, funciones corporales y mentales —todos ellos plenamente humanos y ennoblecidos con la dignidad de la persona humana y del destino humano—, no le está concedido al hombre, sino que se lo reservó Dios para sí, dejándonos a nosotros sólo su razonable administración<sup>117</sup>.

Por eso es lícito espaciar los nacimientos por justos motivos, valiéndose de la inteligencia para gobernar las leyes biológicas del propio ser, con tal de hacerlo «respetando el orden establecido por Dios»; o sea, sin quebrantar «el respeto debido a la integridad del organismo humano y de sus funciones», como se quebrantaría al recurrir a los medios directamente contrarios a la fecundación<sup>118</sup>.

Aunque los cónyuges que recurren a los períodos infecundos para regular la natalidad tienen subjetivamente la intención positiva de evitar la prole, aunque efectivamente desean evitarla y adoptan al efecto un comportamiento que —con actitudes negativo-positivas calculadas— busca el lograrlo con seguridad, es verdad que *objetivamente se comportan de modo esencialmente diverso* a los que impiden efectivamente el desarrollo de los procesos naturales.

Los motivos son<sup>119</sup>:

1. Saben abstenerse del uso del matrimonio en los períodos fecundos, mientras que otros no renuncian.

2. La voluntad de evitar la prole nunca es absoluta, sino siempre condicionada a la esperanza que ponen en las leyes biológicas establecidas por Dios y respetadas por ellos con aceptación implícita de las posibles decepciones y fallos de cálculo o seguridad que puedan ocurrir.

3. Nunca es pecado mantener por motivos plausibles, justos y serios, una actitud negativa y de inhibición (en el caso, la omisión de los actos conyugales en los días fecundos), en vez de actitudes que se pudieran adoptar positivamente en sentido opuesto, cuando no es

obligatorio asumir semejantes actitudes positivas; mientras que siempre hay desorden en ejecutar deliberadamente algo que contradice el plan divino (como es prevenir la generación) cuando se admite al mismo tiempo voluntariamente el ejercicio de la actividad generativa.

Por ello Pablo VI puede decir que «la Iglesia es coherente consigo misma cuando juzga lícito el recurso a los períodos infecundos, mientras condena como siempre ilícito el uso de los medios directamente contrarios a la fecundación, aunque se haga por razones aparentemente honestas y serias»<sup>120</sup>. Zalba interpreta este texto en el sentido de que la ilicitud proviene únicamente de la moralidad del acto y de su fin objetivo en razón de su objeto, o de otras circunstancias, y no en modo alguno del fin subjetivo o intención del agente<sup>121</sup>.

El Papa concluye este punto diciendo: «Obrando así ellos (los que renuncian al uso del matrimonio en los períodos fecundos por justos motivos), dan prueba de amor verdadero e integralmente honesto»<sup>122</sup>.

#### 4. *La facultad generativa forma parte de la persona*

A pesar de que Häring reconoce que la *Humanae vitae* no exige la intención procreativa en cada acto de unión, su esfuerzo por demostrar que el significado procreativo no se logra por el respeto absoluto a las leyes biológicas, le lleva a contradecirse y a negar indirectamente la unidad sustancial de la persona.

En efecto, llega a decir que, a pesar de la poca fiabilidad de las leyes y los ritmos biológicos, la encíclica parece considerarlas como parte de la persona humana. Es más, afirma que parece ser tan abaricante como para subordinar a toda la persona humana y al matrimonio mismo a la absoluta sacralidad de las leyes biológicas, las cuales sólo recientemente se han podido conocer mejor<sup>123</sup>. Esto le llevará a aceptar —como enseguida veremos—, una cierta manipulación de la facultad biológica generativa por el bien de la persona.

Sin embargo, el Papa Juan Pablo II sostiene que la conexión inseparable entre el significado unitivo y procreador inscritos en el acto conyugal nos permite comprender que el cuerpo es parte constitutiva del hombre, que pertenece al *ser* de la persona y no a su tener. En el acto que expresa su amor conyugal los esposos son llamados a ha-



cer de sí mismos entrega del uno al otro: nada de lo que constituye su ser persona puede quedar excluido de esta donación.

El acto contraceptivo introduce una sustancial limitación en el seno de esta recíproca entrega y expresa un rechazo objetivo a dar al otro, respectivamente, todo el bien de la feminidad o de la masculinidad. En una palabra, la contracepción contradice la verdad del amor conyugal<sup>124</sup>.

Para evitar, según se cree, un fisicismo, un biologismo, un naturalismo sexual, evidentemente inaceptables, se soslaya el ver o decir que la misión procreadora de los esposos es impensable sin estructuras también totalmente encuadradas en el lenguaje propio del amor conyugal. Por muy profundamente personalista que pueda ser, en efecto, la donación recíproca del amor conyugal, su singularidad soberana se expresa en las comunicaciones unificantes de la genitalidad humana. La cual no es ante todo y solamente procreadora<sup>125</sup>. Esto se olvida con frecuencia al hablar de la moralidad conyugal, dice Martelet. Lo es funcionalmente y según periodicidades. Pero, el hecho de que la genitalidad conyugal sea periódicamente procreadora, no significa en absoluto, que lo es únicamente y que no tenga ningún sentido cuando es infecunda. Todo viene a probar lo contrario, y ninguna moral de la misión procreadora debería olvidar que la procreación es, en la pareja humana, un fruto auténtico del amor<sup>126</sup>.

Por otra parte, si la genitalidad conyugal no debe ser procreadora sin antes haber sido unificante, nunca es unificante tampoco sin poner asimismo en juego lo que hace periódicamente procreadora a la genitalidad humana. En efecto, por muy original que pueda ser, la misma comunión conyugal, mantenemos que el punto culminante de su constitución es un acto que se vale de su lenguaje y de sus alegrías para el gesto que condiciona directamente por excelencia la procreación misma. Este gesto no es necesariamente procreador, y no debe serlo; sin embargo del seno del amor conyugal que lo asume libremente, siempre pertenece a las estructuras fecundantes de la sexualidad. El no reconocerlo supone dislocar el ser humano en uno de sus actos en el que se manifiesta su más profunda unidad. Todo el problema reside ahí.

El problema es el siguiente: ¿puede el hombre, sin traicionarse a nivel de su cuerpo, disociar a su gusto —en la única función que su



amor integra— dos aspectos que se hallan unidos a su manera? O dicho en otras palabras: ¿un individuo integraría verdaderamente la sexualidad si no conserva más que el aspecto unificante y si le contrarresta el poder creador en el mismo acto en el que este poder presenta su diálogo más profundo en el aspecto unificante del amor?

Martelet afirma que, según los partidarios de la contracepción, no hay ninguna duda. Si el bien del amor exige que se disocie, en la genitalidad conyugal, el lenguaje unificante del amor y la fecundidad naturalmente posible a este amor, la persona puede dominar su cuerpo en beneficio del amor, aunque sea en detrimento actual de las estructuras de la vida. Así, los que defienden el derecho personal del amor conyugal a la contracepción, es porque la consideran como el principio de un mal que se ceba en el amor, bien sea por la tangente de la misión, o bien por el de la persona<sup>127</sup>.

Martelet es consciente de las dificultades y de los casos trágicos. Sin embargo, insiste en que el hecho de que existan técnicas contraceptivas y el que algunos lo entiendan solamente como un apoyo técnico, concedido al amor conyugal, que la persona es capaz de integrar libremente, no basta para legitimarlo. Una mentira, es siempre una mentira<sup>128</sup>.

El verdadero problema consiste en que el cuerpo es parte integrante del individuo. El querer unirse en el seno de una función con el ritmo procreador, destruyendo este ritmo, cuando resulta que es creador, conservando sus actos por lo que tienen de unificantes, ¿no supone un divorcio que compromete el amor que se quiere salvar de tal forma? El resultado de este gesto no puede aparecer como un bien verdadero: se halla cargado, de hecho, del mal de un amor que no ha integrado la ley de su lenguaje<sup>129</sup>.

#### a) El dominio sobre el cuerpo

Häring afirma que el hombre tiene dominio sobre todo lo creado y sobre su propia naturaleza, puesto que está confiado a su propia providencia y discernimiento<sup>130</sup>. Desde esta perspectiva, la cuestión que más nos interesa —dice Häring—, es determinar hasta qué punto está confiada al hombre su propia *bios* y su propia *psyche*. ¿En qué grado y de qué manera puede el hombre modelarlas y remodelarlas legítimamente?

Häring responde que es el hombre quien tiene que interpretar su tarea de administrador a la luz de su más noble vocación. En esta interpretación puede intervenir libremente en las funciones de su *bios* y de su *psykhe*, y manipularlas, en la medida en que no las degrade o disminuya su propia dignidad y libertad y la de sus prójimos. No sólo la naturaleza que lo rodea, sino su propio ser natural —su realidad biológica y psicológica— reclama su libre administración, su cooperación creativa con el divino artífice<sup>131</sup>.

El hombre, en cuanto que se va haciendo, es un ser en gestación, y sólo puede realizarse a sí mismo en la acción, conforme a sus nuevos conocimientos y convicciones, reflexionando sobre sí mismo e interpretándose, y en constante y reiterada evaluación de sus relaciones y acciones. Para Häring el dinamismo de su desarrollo es parte de su misma naturaleza<sup>132</sup>.

La encíclica afirma: «Al igual que el hombre no tiene un dominio ilimitado sobre su cuerpo en general, tampoco lo tiene, con más razón, sobre las facultades generadoras en cuanto tales, en virtud de su ordenación intrínseca a originar la vida, de la que Dios es principio»<sup>133</sup>.

Respecto al dominio del hombre sobre la facultad generativa, la encíclica dice que el hombre no tiene un dominio absoluto porque la facultad generativa en cuanto tal, a diferencia de otros miembros corporales y funciones orgánicas, no está al servicio del hombre individuo en subordinación a su totalidad individual, sino que en esa su función específica, que es la que se actúa en el acto conyugal, se ordena intrínsecamente a suscitar la vida; y en tal sentido ha sido llamada por algunos facultad superpersonal. Los cónyuges deben comportarse como administradores del plan establecido por Dios y no como árbitros de las fuentes de la vida<sup>134</sup>.

Häring lo interpreta como que el hombre nunca ha de actuar arbitrariamente; ha de hacer el mejor uso posible de todos los dones de Dios; ha de administrar su herencia biológica y psicológica en generosa responsabilidad para el bien de toda su persona y de la del prójimo, especialmente del matrimonio como comunidad de personas.

Por lo cual afirma que *Humanae vitae* parece decir que cualquier esfuerzo del hombre para ser administrador de su realidad biológica es arbitrario: se espera del hombre que esté simple y absolutamente

sometido a las «leyes y ritmos biológicos», al menos en la medida en que «todos y cada uno de los actos matrimoniales han de permanecer abiertos a la transmisión de la vida». De este modo, la biología humana y no la razón humana determina si un acto conyugal ha de ser fructífero o no, aun en momentos y situaciones en las que una nueva gestación o una continencia total destruiría a las personas o al matrimonio mismo. No queda duda para nuestro autor que las leyes biológicas han de ser —según la *Humanae vitae*— absolutas<sup>135</sup>.

b) El uso de la técnica

La *Humanae vitae* parece admitir sólo una excepción al poder absolutamente vinculante de «las leyes y ritmos naturales de fecundidad» y ésta se refiere a la corrección de las mismas funciones biológicas<sup>136</sup>.

Pero para nuestro autor, la medicina esta basada generalmente en el principio de que las funciones biológicas han de ser interferidas y aun destruidas si es necesario para el bien de la persona. Es evidente que la perspectiva final de una medicina surgida antropológicamente no es la mera restauración del organismo sino la integridad de una persona en una comunidad<sup>137</sup>.

La persona que se reconoce como el resultado provisional de toda la evolución e historia anterior tiene el derecho de intervenir en su realidad fisiológica y psicológica, no sólo para la reparación de daños, ni sólo por razones de terapia en sentido estricto<sup>138</sup>. Ahora bien, Häring mantiene que tenemos no sólo el derecho y el deber de explorar las dimensiones de la terapia, sino que podemos ir más allá de este concepto y reconocer nuestro derecho a proyectar el cambio, a dirigir la evolución, incluso donde entra en juego nuestra naturaleza fisiológica, biológica y psicológica. El hombre es, bajo Dios, providencia de sí mismo. Tiene el derecho y el deber de proyectar su futuro en la medida en que puede conocer e interpretar su situación. Puede proyectar su futuro y proyectarse él mismo, siempre, por supuesto, dentro de los límites de la mejor autointerpretación posible y con absoluto respeto de la escala de valores humanos<sup>139</sup>.

No comparte el argumento de la encíclica respecto a que cualquier uso de medios técnicos relativos al proceso natural necesariamente destruya la integridad del amor conyugal. Afirma que tal tesis



no encuentra base en la experiencia; la encíclica asume que las leyes y ritmos biológicos son lo que mejor protegen la dignidad del hombre y su capacidad de amar en la medida en que se sigan correctamente, si son observados con absoluto respeto y sumisión.

Pero para Häring esto no es válido. Es verdad que si el hombre se apoyara en medios técnicos *únicamente*, sin un discernimiento del adecuado uso de esos medios, la humanidad se degradaría. Pero, según él, la encíclica intenta probar el carácter destructivo no permisible de todos los medios artificiales de control de la natalidad al establecer sus *necesarias consecuencias*<sup>140</sup>. El Papa está convencido de que nada puede expresar mejor el significado unitivo y procreador del matrimonio, nada puede evitar mejor la inmoralidad, la infidelidad y la promiscuidad que la absoluta sacralidad del proceso biológico<sup>141</sup>. Sin embargo, no es cierto que la *Humanae vitae* rechace el uso de los medios técnicos como recurso terapéutico o para ayudar a corregir el proceso natural.

Häring, en cambio, lo interpreta de una manera distinta en el sentido de que admite también la intervención en el organismo de la mujer para evitar directamente la procreación. Así, por ejemplo, afirma que no puede calificarse de inmoral en sí procurar artificialmente una pausa del reposo fecundo para el ovario femenino en cuanto que esto preserva el pleno sentido de la mutua entrega conyugal y sirve noblemente a la paternidad responsable y al bien general de las personas y del matrimonio<sup>142</sup>.

Considera la interrupción sistemática del acto conyugal mucho más antinatural que otros métodos que emplean medios artificiales, pero, sin embargo, no destruyen la integridad física y psicológica de la unión conyugal. Lo que verdaderamente se opone a la naturaleza humana no es el empleo de productos de la técnica o el arte, sino la destrucción del sentido de un acto humano<sup>143</sup>.

Sin embargo, Brugarola sostiene que cualquier medio artificial destruye la integridad física y psicológica de la unión, pues se ponga antes, en o después del acto, forma una misma cosa con el mismo acto y desbarata un proceso natural<sup>144</sup>.

Respecto a la sacralización de las leyes biológicas afirma, acertadamente, que la preocupación de Pablo VI no se identifica con la sacralización de los períodos. La encíclica lo que quiere defender a toda costa es la castidad, la autenticidad del amor conyugal y la dignidad



del hombre. Cuando el hombre se permite una manipulación arbitraria de los procesos que se refieren a la fecundidad, o cuando pone su confianza únicamente en tales medios técnicos, su dignidad y el amor conyugal corren grandes riesgos. Es necesario por tanto considerar con suma atención donde acaba la administración sabia de los procesos biológicos y donde comienza una manipulación indigna del hombre<sup>145</sup>.

Häring admite el peligro que existe cuando el hombre se confía simplemente a la técnica. Pero insiste en que la sólo observación de los períodos naturales o la realización del acto conyugal sólo durante los períodos infecundos no excluye tampoco una decadencia parecida. Propone, entonces, una humanización de la técnica<sup>146</sup>.

### *5. Justificación por el principio de totalidad*

La natalidad se entiende como una tarea que no pertenece al dominio del azar, sino a la decisión libre y responsable de los cónyuges. Los esposos se encuentran actualmente en estado de saber en qué momento un acto conyugal provocará verosimilmente un embarazo: por lo tanto realizarán o no este acto con conocimiento de causa y asumiendo su responsabilidad. Este progreso plantea el problema moral de las indicaciones suficientes para justificar el comportamiento de los cónyuges en el dominio de su misión procreadora. Pero implica también que nos separemos aún más de la antigua concepción según la cual el acto conyugal es un acto de la naturaleza y los esposos deben limitarse únicamente a las relaciones necesarias para la procreación. En efecto, según Janssens, ya no podemos referirnos a los actos conyugales individuales, sino a la situación concreta del matrimonio y de la familia, para fijar la justa medida de la procreación. Con otras palabras: el criterio de la misión procreadora es el conjunto de los valores que hay que salvaguardar en el matrimonio y en la familia<sup>147</sup>.

Atendiendo a los criterios objetivos del Concilio anteriormente mencionados sobre la licitud del acto conyugal, Häring sostiene que no se puede ya argumentar que un método de regulación de la natalidad sea inmoral simplemente porque impide la posibilidad de la concepción intrínseca al acto conyugal. El motivo es que la cuestión se limita, en su opinión, a aquellos casos en que una concepción no

responde al sentido de la responsabilidad cristiana. Efectivamente, añade, no se puede argumentar que se peca contra el bien de la prole cuando *hic et nunc* no es conveniente, moralmente hablando, tener descendencia. Ahora bien, si despertar una nueva vida es una exigencia del auténtico sentido de la responsabilidad, queda condenado en su base todo método que vaya contra las exigencias del auténtico amor conyugal y del auténtico sentido de la responsabilidad<sup>148</sup>.

En cualquier caso, la consideración de la justificación del acto conyugal como expresión de entrega mutua, no supone para nuestro autor justificar cualquier motivo. Por eso insiste en que hay que advertir contra el horror al sacrificio y contra la explotación egoísta de la sexualidad. No hay método alguno que pueda dispensar a los esposos de la necesaria renuncia por mutua consideración. Los esposos —afirma— deben procurar en todo momento, que su convivencia matrimonial siga siendo entrega mutua y no degeneren nunca en mera búsqueda egoísta del placer.

Queda claro, por tanto, que Häring no justifica los métodos contraceptivos por sí mismos, sino como solución a una situación conflictiva para salvaguardar el amor. La única limitación que pone es la de que no vayan contra la dignidad de la persona.

Sin embargo, justifica el recurso de los medios anticonceptivos basándose en el principio de totalidad, tanto por lo que se refiere a la integración de la facultad generativa en la totalidad de la persona y por tanto manipulable por la misma, cuanto a la calificación moral del acto conyugal atendiendo a la totalidad de la vida matrimonial.

Franz Böckle expresa esta misma idea muy claramente cuando dice: «No es que se cuestione el que la sexualidad humana, en sí misma, esté relacionada con la procreación; pero todos sabemos hoy que este fin no debe ser alcanzado —concretamente, por el hombre— en cada uno de los actos sexuales. La bisexualidad constitucionalmente no-periódica del hombre pretende sobre todo corroborar la comunidad de los esposos: el encuentro sexual no está ligado en los hombres a ninguna fase cíclica de fecundidad (en oposición a la sexualidad animal) y normalmente va mucho más allá de la menopausia femenina. El objeto del acto sexual no lo podemos determinar a partir de la procreación, considerando tanto a uno como a otro fuera del contexto de la vida matrimonial total. El acto sexual hemos de considerarlo y juzgarlo dentro de la vida sexual matrimonial, como una par-

te integrante de esa totalidad una. Y dentro de esa totalidad tiene siempre una relación, al menos indirecta, con la tarea matrimonial de la procreación, a cuyo servicio debe estar también activamente, en un caso particular, asumido con libre responsabilidad»<sup>149</sup>.

Pero no se puede admitir que la finalidad procreadora pertenezca al conjunto de la vida conyugal, más bien que a cada uno de sus actos. En opinión de Zalba, toda la estructura del acto conyugal, encuadrada en la anatomía, fisiología, biología y psicología de la persona, está gritando la ordenación de cada acto no menos a la procreación y educación de la prole que a la expresión del amor y a la donación recíproca de los esposos. Porque entonces cabe preguntarse: Si es tan esencial a cada acto la actitud auténticamente amorosa, ¿cómo no va a serlo la observancia del orden inscrito en su estructura, siendo a sí que la expresión del amor no es más esencial al pacto conyugal que la ordenación a la prole? Si no puede ejecutarse debidamente un acto matrimonial sin amor conyugal, con mayor razón no podrá existir sin ordenación objetiva por parte de los cónyuges a la procreación conforme a su estructura.

En efecto, el Concilio declaró que el matrimonio y el amor conyugal están ordenados, por su índole, por su naturaleza, a la procreación<sup>150</sup>. Luego no puede haber acto propio del matrimonio que en sí mismo no esté ordenado a la procreación si en sí mismo no puede ejercitarse debidamente sin ordenación al amor de los esposos<sup>151</sup>.

En este sentido, Häring se apoya en el número 51 de la *Gaudium et spes* donde se hace referencia a los criterios para calificar la moralidad del acto conyugal. La Constitución dice que se debe deducir de «criterios objetivos tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos, criterios que mantienen *íntegro* el sentido de la mutua entrega y de la humana procreación». Sin embargo, Häring omite el término *íntegro* al referirse a la procreación en su artículo *Matrimonio y familia en el mundo de hoy*. Y señala acertadamente el Padre Brugarola que este sentido *íntegro* tiene una importancia extraordinaria, pues, todo acto conyugal realizado por onanismo natural o artificial, o aun con píldoras anovulatorias, no tiene un «sentido *íntegro*» de donación nutua, porque encierra alguna *reserva* y no encierra, como es evidente, el sentido *íntegro* de la procreación humana<sup>152</sup>.

Aplicando el principio de totalidad se podría admitir que como los cónyuges pueden disponer de su actuación por fines honestos



del matrimonio distintos de la procreación, podrían disponer de la ordenación biológica intrínseca a esa actuación deliberada, que es la de mantenerse abierta a la prole, subordinándola a fines personales y aun conyugales más importantes y nobles que los biológicos. Pero, en opinión de Zalba, se equivocaban en su apreciación y no distinguían, según se debe, entre voluntario positivo y negativo, entre fecundidad positivamente frustrada y fecundidad no promovida según sus posibilidades físicas, cuando no urge el deber moral de hacerlo<sup>153</sup>.

#### 6. *Licitud de los métodos anticonceptivos*

Nuestro autor no admite abiertamente que los métodos contraceptivos sean buenos en sí mismos, pero sí cuando hay una causa que los justifica. Pero sí sostiene que, desde la perspectiva de una ética realista, sabedora de las múltiples colisiones de deberes, la aplicación de los mejores métodos posibles para la regulación de la concepción puede ser, *aquí y ahora*, el mal menor o la mejor solución.

En efecto, reconoce que existen auténticas dificultades objetivas para poder armonizar la transmisión reponsable de la vida de una parte con las exigencias concretas del amor, la fidelidad y la indisolubilidad matrimonial de otra. Pero dice que ello no equivale a una aprobación general de los métodos contraceptivos. Pueden ser éticamente inadmisibles por varias razones, sobre todo cuando desbordan los límites puestos a la manipulación por la conciencia, la libertad y la capacidad de amor de las personas.

Por ello afirma: «Tanto la aplicación como la no aplicación de los medios y métodos contraceptivos pueden significar una manipulación del otro cónyuge. Un marido que, en contra de la voluntad razonable de su mujer, pide unas relaciones sexuales de las que puede seguirse el embarazo, viola la libertad y la dignidad de su esposa, daña el amor conyugal y, con ello, también la misión educativa. Quien obliga al otro cónyuge a utilizar un método de regulación de la natalidad que va en contra de su conciencia, se hace también responsable del pecado de manipulación. Si los esposos no ven prácticamente en las relaciones matrimoniales más que un consumo de sexualidad, son culpables de manipulación mutua, ya den origen a una nueva vida o impidan la fecundación por medios físicos o quí-

micos. Y esto es válido también respecto de los cálculos utilitaristas referidos a los períodos infecundos»<sup>154</sup>.

Para Häring un método contraceptivo no es inmoral porque sea eficaz, pero su aplicación puede resultar inmoral debido a otras causas, por ejemplo, porque se basa en el egoísmo o en el desprecio al cónyuge.

Cualquier método contraceptivo separa de alguna manera los dos objetivos fundamentales del matrimonio, a saber, expresar y fomentar el amor conyugal firme e inextinguible de una parte y, de otra, dar origen a una nueva vida.

Así, una postura radicalmente contraceptiva, sea en virtud de una hostilidad de principio hacia los niños o basada en razones egoístas y materialistas, elimina tan de raíz el sentido de la generación, que también queda gravemente dañada la expresión del amor fiel y de la absoluta unión mutua, dice Häring. Por el contrario, el uso responsable de métodos contraceptivos puede servir para conservar y fortalecer el amor conyugal y de este modo, y de forma indirecta, puede redundar en beneficio de la responsabilidad de los padres y del bienestar de los hijos. Todo contacto conyugal debe expresar y fomentar un amor respetuoso y tierno. Y mientras esto sirva para una transmisión responsable y generosa de vida y para una armoniosa educación de los hijos, se condicionan y unifican los dos fines básicos del amor conyugal.

Sólo quien se atenga a la tradición agustiniana, para las que las relaciones matrimoniales son, en sí mismas, vergonzosas, hasta el punto de que sólo la necesidad de la generación puede disculparlas, se atreverá a condenar unas relaciones matrimoniales que no estén *de hecho* abiertas a la transmisión de la vida. Pero si se prefiere la otra tradición, claramente expuesta en el Concilio Vaticano II, según la cual las relaciones matrimoniales son en sí mismas buenas, como expresión del amor y como servicio de una unión inextinguible, entonces no puede condenarse en principio el uso de métodos contraceptivos en los casos en que la transmisión de vida será, *hic et nunc*, una acción irresponsable<sup>155</sup>.

Por eso, según Häring, una consideración meramente teleológica que no tiene en cuenta la complejidad de la naturaleza humana, de la historia humana, y las frecuentes situaciones de conflicto, es una consideración incompleta. Sin embargo, no renuncia a la visión teleo-

lógica del hombre como un ser ético, un ser en vías de hacerse más humano. Ningún derecho ni deber es absoluto si pugna con derechos y deberes más elevados, para con uno mismo o para con otros en la sociedad. De nosotros, que somos criaturas en un mundo imperfecto y en una historia de pecado y redención, no se espera que tomemos decisiones perfectas, sino las mejores posibles en nuestro empeño continuado por la autorrealización y por la construcción de un mundo mejor<sup>156</sup>.

En cambio, Martelet, al tratar de justificar la contracepción como un derecho del amor que intenta servir mejor a la vida, opina que los partidarios de la contracepción, muestran mucho más cómo una conciencia termina por excusarse ante obligaciones que le parecen impracticables. Esos cristianos ayudan así a comprender la actitud actual de las conciencias, el peso de sus conflictos y su modo de resolverlos. Exponen las dificultades, desmontan el juego de las libertades en su esfuerzo por salir de los atolladeros en que una moral puramente objetiva les ha descarriado; hacen también evidente el programa educativo que se impone a la Iglesia y, en este sentido, su obra es necesaria. Pero creemos que no alcanzan a transformar en un bien moralmente deseable una conducta que no deja de ser completamente interna a la problemática del mal menor. Existiría entonces el peligro de extraviar a las conciencias si se llegara a justificar como derecho y valor un subterfugio de hecho que nuestras miserias excusan pero que la vida moral acaba por invalidar<sup>157</sup>.

Häring presenta una serie de estudios que demuestran que el uso de la continencia periódica da lugar a un número elevado de abortos espontáneos o a nacimientos de niños con deficiencias. El problema está en que se refiere a la continencia como método contraceptivo. Así dice: «En mi opinión, y atendidos todos los medios científicos, puede considerarse en la actualidad la abstinencia periódica como un método relativamente seguro de regulación de la natalidad. Pero pienso también que no es un método contraceptivo que ofrezca absoluta seguridad, a no ser que pueda determinarse con extraordinaria exactitud el momento mismo de la ovulación y el contacto sexual se limite a la fase postovulatoria y además, concretamente, a partir del cuarto día después de la ovulación. Si las relaciones sexuales tienen lugar en la fase preovulatoria considerada como estéril, debe contarse



con la posibilidad de una elevada pérdida de cigotos durante e inmediatamente después de la nidificación».

De esta manera parece que identifica esa pérdida de cigotos con el aborto. Entonces sería preferible otro método contraceptivo que evita la pérdida de cigotos. Esto parece deducirse de la siguiente afirmación: «Existe una diferencia cualitativa entre impedir la fecundación (sobre todo cuando se hace con auténtica responsabilidad) y provocar una pérdida consciente de cigotos en un momento en que aún no se ha alcanzado el estadio de individualización definitiva»<sup>158</sup>.

### 7. *Inseparabilidad entre los dos significados del acto conyugal*

Nuestro autor admite que la unión matrimonial manifiesta el doble significado unitivo y procreativo y que no se pueden separar arbitrariamente. En la doctrina de Häring al respecto están presentes dos ideas:

1. El significado procreativo no se consigue solamente con una procreación que esté en contra de la genuína responsabilidad humana.

2. El significado unitivo de los actos conyugales no es observado cuando la continencia total, de hecho, separa lo que Dios ha unido.

Respecto al primer punto, contrapone la tradición proveniente de Clemente de Alejandría, Gregorio de Nisa y San Agustín, según la cual el acto conyugal está plenamente justificado (*excusado*) únicamente cuando se deseaba directamente la procreación y era realmente posible, a la doctrina actual de la Iglesia prevalente desde San Alfonso. En contra de San Agustín, San Alfonso de Ligorio recalca en sus enseñanzas que lo conyugal no necesita de excusa en modo alguno. Como expresión de genuino amor conyugal y de indisoluble fidelidad es en sí mismo (*per se*) honesto<sup>159</sup>. Según Häring, San Alfonso pone de manifiesto cómo están relacionadas la dimensión unitiva y procreadora como finalidades innatas del matrimonio que prohíben cualquier tipo de separación arbitraria<sup>160</sup>.

En cuanto a la segunda idea, afirma que no siempre es posible vivir la continencia y que no se puede obligar a seguir este método de regulación de manera indiscriminada. Sostiene que una continencia total impuesta al cónyuge, puede producir mayores riesgos a la fidelidad conyugal que un moderado y responsable uso de algunos medios

artificiales de regulación de la natalidad. Incontables esposos y consejeros matrimoniales testifican el hecho de que los usuarios de medios artificiales de regulación de la natalidad pueden estar más atentos a los sentimientos del cónyuge, teniendo cuidado de una manera muy especial del equilibrio físico y psicológico del esposo o de la esposa<sup>161</sup>.

Reconoce que tanto el bien comunicativo-unitivo del matrimonio como el bien de los hijos imponen constantes sacrificios a los esposos que se esfuerzan incesantemente por hacer lo mejor por la familia. Pero estos sacrificios no pueden estar determinados ni motivados por una comprensión biológica de la ley natural o por el mero respeto al ritmo malfunctionante. Existen criterios más elevados, más exigentes, pero menos frustrantes que la ley natural. Se refiere a la naturaleza de la persona como persona y al significado de los actos de las personas en relación a la genuína conexión humana entre los significados unitivo y procreativo del matrimonio.

Por otra parte, es evidente que para Häring el recurso a los períodos infecundos también supone, de alguna manera, una cierta manipulación. Por eso afirma que existe una cierta contradicción entre las dos teorías, es decir, entre la de la imposibilidad de separar los dos significados del acto conyugal y la aprobación del uso bien calculado de los períodos infecundos.

En cualquier caso, Häring reconoce que la solución efectivamente, no es sencilla. El propone la siguiente: *la verdadera y auténtica conexión entre los dos significados sólo es posible dentro del matrimonio*. Para nuestro autor es definitivo el siguiente argumento: «todo acto sexual realizado fuera del matrimonio es inmoral, porque rompe totalmente la verdadera conexión que existe entre el significado unitivo y el procreativo». La promiscuidad excluye objetiva e intencionalmente una verdadera unión *en una carne*, es decir, la unión fiel. En realidad la otra persona no es considerada ni amada como posible padre o madre de los propios hijos. No se acepta una obligación en este sentido. El adulterio constituye la grande y específica mentira contra el significado unitivo<sup>162</sup>.

Afirma que tampoco la observancia de los ritmos biológicos preserva la inseparabilidad del significado unitivo y procreativo de la vida conyugal. Pues entonces, una pareja no casada, que por medio de una cuidadosa observancia del ritmo natural mantenga relaciones, aunque

abiertas a la transmisión de la vida a la par de estar, al mismo tiempo, absolutamente seguros de que lo hacen sólo en períodos infecundos, podrían expresarse mutuo amor mientras que respeten «la integridad del organismo humano y de sus funciones». Tal argumentación, sin embargo, se demuestra inmediatamente falaz si llegamos a una comprensión más profunda de la necesidad de preservar el significado unitivo y procreativo de la vida conyugal; la aplicación de este principio de totalidad está dentro de la naturaleza de la persona y de sus actos personales<sup>163</sup>.

Pone el ejemplo de las relaciones extra-matrimoniales, el adulterio, la homosexualidad, las relaciones prematrimoniales, en los que, a pesar de respetar las leyes biológicas, su unión no es de amor y, por tanto, en la práctica separan ambos significados. Es más, un marido que imponga una nueva gestación cada año a su esposa nerviosa y enferma, haciendo esto a expensas de un adecuado cuidado familiar, también separa el significado unitivo del procreador en su matrimonio. Mientras que el acto conyugal ha de observar «la integridad del organismo humano y de sus funciones», aquí se descuida totalmente el genuíno amor hacia la esposa y la responsabilidad de la familia. La función unitiva es destruida por esta falta de amor y responsabilidad mientras que la función procreativa es utilizada irresponsablemente<sup>164</sup>.

Para Häring es definitivo: la relación genuína se rompe toda vez que el acto conyugal se convierte en explotación sexual. No importa entonces si tal explotación es hecha en conformidad con las leyes y ritmos biológicos o contra ellos; un acto procreativo irresponsable puede destruir el significado unitivo del matrimonio tanto como lo hace el uso irresponsable de los medios contraceptivos.

En cambio, cuando una pareja se esfuerza por crecer en el afecto mutuo, en promover la unidad y la estabilidad del matrimonio, en conseguir la vocación de padres que exige la presteza a desear tantos hijos como responsablemente puedan aceptar, así como una buena educación para ellos, entonces ellos preservan la conexión humana entre los dos significados.

En los matrimonios estériles, cuando los cónyuges se aman realmente como esposos de una forma que podría mantenerles abiertos a la vocación de padres si esto estuviera dentro de lo posible, no estamos ante un caso de separación de las funciones del matrimonio. El



que ama sinceramente al otro cónyuge no rehusaría tenerlo como padre o como madre de sus hijos, si existiese realmente la posibilidad de elección responsable en este punto.

En un matrimonio en el que la fertilidad es posible y se acepta responsablemente, la función auténticamente unitiva mantendrá a los esposos que se aman y son responsables, abiertos al deseo de tener hijos; les hará más capaces de ofrecer a los hijos una educación basada en su propia unidad y armonía.

Para Mattheews la interpretación de Häring sobre la unión entre los dos significados es minimalista en el sentido que esta conexión sería «necesaria y suficiente» en relación al estado conyugal: sería necesaria *únicamente* dentro del matrimonio y suficiente *siempre* que pueda ser deducida de la complejidad vivida dentro del propio matrimonio. Cuando, en realidad, la encíclica va más lejos y requiere de una forma explícita la unión de los dos significados en cada acto conyugal<sup>165</sup>.

#### 8. *El amor como norma de la moral conyugal*

Häring mantiene que, por el contrario, cuando en el matrimonio se ve a la otra persona como padre o madre de los propios hijos y se la puede amar por el valor que representa en sí mismo, la unión puede ser auténtica expresión de amor aunque no se desee una nueva concepción como consecuencia de esa unión. Por eso dice: esta conexión implica toda una espiritualidad y un esfuerzo constante para hacer de cada acto, según las circunstancias y teniendo en cuenta una verdadera responsabilidad, la máxima expresión posible de tal conexión.

Está bien claro que no todo acto conyugal puede, biológicamente hablando, ser un acto con significado procreativo; y biológicamente no lo es cuando se usa sabiamente de los períodos infecundos. Pero con todo, afirma Häring, cada acto conyugal debe ser un sí repetido a una vocación, que es inseparablemente una vocación conyugal y orientada a la paternidad. Por esto, *todo acto conyugal debe hacer cada vez más profundo el amor auténtico*, que es capaz de abrir a los dos cónyuges a la vocación a la paternidad generosa y responsable.

El acto conyugal debe ir unido a aquel esfuerzo global de los cónyuges por cultivar la fidelidad, la armonía y la ternura que les hacen

capaces de educar bien a sus hijos y desear otros, cuando los dones que Dios les concede se lo permita. El cuidado del amor conyugal es auténtico cuando guarda en sí mismo un estímulo y un motivo que le impulsa a desear otros hijos para tener «concelebrantes de su amor». La ascesis cristiana purifica este amor pero jamás lo mata. La finalidad de la «mortificación» no puede ser otra que la de procurar que el amor sea cada vez más vivo y más auténtico. En los casos en que hay conflicto entre los deberes, el valor de la salvaguardia de la armonía, del amor fiel y tierno, tiene una preeminencia particular también con vistas a la vocación paterna y materna<sup>166</sup>.

Martelet acude a la analogía de la palabra en su relación con la verdad para explicar la misión de un amor que es en sí mismo diálogo y lenguaje. De esta manera se pregunta: ¿se podría satisfacer el deber de decir la verdad, si se hablara teniendo cuidado de ocultarla? y también, ¿se puede pretender verdaderamente el respetar esta misión del amor en relación con la transmisión de la vida, si en el momento en que dialoga el amor, si estas palabras que de suyo irían cargadas de vida, uno excluye violentamente esta vida del amor? El amor, en este caso, tiene cierto parecido con el drama del lenguaje en el que a veces parece terrible y necesario el tener que callarse para evitar la mentira, si se habla.

Häring afirma que, según Martelet, el ritmo periódico entre los días fértiles y los carentes de fertilidad es para él la estructura y lenguaje auténticos de la fecundidad, y si el amor se expresa en este lenguaje de fecundidad, es fiel a la vida. Este lenguaje norma, por el que la sexualidad se expresa en ritmo de fertilidad e infertilidad, sería, para Martelet, un absoluto.

Esto querría decir que quienes se valen del ritmo natural para evitar un embarazo no deseado son fieles al lenguaje sexual mientras que otros, que emplean un método que no descansa en esta estructura del lenguaje, están traicionando la vida al no observar la ley del lenguaje sexual<sup>167</sup>.

Martelet tiene en cuenta las dificultades con las que se encuentran los cónyuges para no disociar el diálogo conyugal del lenguaje propio del amor, pero estas dificultades no autorizan a crear un nuevo derecho. Por eso dice: «Si, pues, la dificultad extrema que el hombre encuentra en no mentir, nunca suprime tampoco el deber que le obliga a no hacerlo en absoluto, la dificultad extrema que el amor conyugal

tiene en no traicionar nunca a la vida, ¿puede, para salir de una trágica dificultad, fundar el derecho de destruir el deber que le crea?».

La respuesta que da es: «No pudiendo hacer desaparecer la obligación de decir la verdad cuando en la práctica nos parece intolerable, el amor no tiene tampoco el derecho de contradecir la vida en el mismo acto en el que, para expresarse, escoge el asumir las estructuras de la vida». Por eso concluye, «Así como el respeto de la verdad en el lenguaje significa la negación de palabras mentirosas, el respeto de la vida en el amor exige la negación de los gestos que, por el hecho de expresar el amor, contrarrestan la vida que ayuda a expresarlo»<sup>168</sup>. Y esto es, precisamente la actitud que adopta la elección de la continencia.

Martelet propone una actitud comprensiva frente a los matrimonios que se creen obligados a tales debilidades o que lo consideran como un mal menor. Pero una cosa es comprender las dificultades y otra justificarlas. Es verdad que existen miserias que arruinan aún más el amor conyugal que unas prácticas contraceptivas a menudo desesperadas. Es verdad también que la negación de la contracepción no puede resumir todos los deberes del matrimonio. Pero solamente la fidelidad es la base de todo en el amor. Así, dado que existe el peligro de hacer de la contracepción un derecho inmanente del amor conyugal, es necesario intentar evitar este equívoco sin condenar a los que lo realizan o lo utilizan.

Pero esto no supone dejar creer que el matrimonio se realiza en un diálogo perfecto, mientras que niega más bien su unidad, al confiar a la técnica la supresión de esta perspectiva que le pertenece y que no ha integrado. El error siempre se puede comprender, pero sigue siendo un error. El reconocerlo no significa que se condena a las personas, sino que se les ayuda en su crecimiento. Esto es lo que hace la Iglesia que comprende en el Señor las grandes excusas de la debilidad humana. La Iglesia está segura de estar protegiendo el valor del amor conyugal, al no querer llamar bien a lo que de hecho es una miseria del amor<sup>169</sup>.

Respecto a la objeción de que las normas éticas hasta ahora vigentes no pueden observarse sin un heroísmo habitual por parte de la mayoría de los esposos, puesto que un uso razonable del matrimonio en estas circunstancias, si ha de permanecer siempre abierto a la procreación, impondría una abstención sexual costosísima. Y tal heroís-



mo no puede estar exigido por Dios; sobre todo si, por añadidura, la interrupción de la intimidad conyugal implicara graves riesgos morales, según lo reconoció el mismo Concilio. Luego habría que revisar las normas de conducta, válidas acaso en otros tiempos, pero ya no en los nuestros, al haber cambiado las condiciones en que se desenvuelve la naturaleza humana en relación de dependencia de las mismas. Sin embargo, aunque el Papa mismo reconoce ampliamente estas dificultades<sup>170</sup>, no es raro que se exageren y generalicen demasiado atacando a la moral católica del matrimonio de crear con ello situaciones de heroísmo.

En cualquier caso, es necesario evitar «graduar» la ley de Dios a medida de las diversas situaciones en las que se encuentran los esposos. El Espíritu, dado a los creyentes, escribe en nuestro corazón la ley de Dios, de suerte que esta ley no está solamente impuesta desde el exterior, sino también y sobre todo, otorgada en el interior. Mantener que existen situaciones en las cuales no es de hecho posible a los esposos ser fieles a todas las exigencias de la verdad del amor conyugal equivale a olvidar que la gracia del Espíritu Santo hace posible lo que al hombre, dejado a sus solas fuerzas, no es posible. Es necesario, por tanto, apoyar a los esposos en su vida espiritual, invitarlos a un recurso frecuente a los sacramentos de la confesión y de la eucaristía para un retorno continuo, una conversión permanente a la verdad de su amor conyugal.

El Papa Juan Pablo II recuerda que todos, también los cónyuges, están llamados a la santidad, y no debe olvidarse que esta vocación puede exigir también el heroísmo<sup>171</sup>.

Hay dos modos de abordar la cuestión del matrimonio: una es desde las dificultades, la otra desde su plenitud. Es experiencia común que en la vida matrimonial se presentan frecuentemente dificultades. (...) Sin embargo ninguna de estas cosas hace que el matrimonio deje de ser lo que es; ninguna de estas cosas cambia las leyes de la sexualidad y de la felicidad humana.

Sería un tremendo error destruir la idea de lo que es el matrimonio, porque, en algunos casos, da lugar a dificultades. Es como si despreciáramos las leyes de la visión, porque algunos han tenido la desgracia de perder la vista. Perderíamos el centro de la cuestión; es decir, el único punto desde el que se pueden resolver realmente las dificultades. Más bien habría que razonar al revés: justamente por-

que el matrimonio es algo delicado y puede plantear dificultades, es más necesario poner todos los medios a nivel personal y social para que triunfen<sup>172</sup>.

Respecto a las dificultades Zalba sostiene que Dios no podría imponer leyes habitualmente heroicas para los hombres; porque, siendo justísimo, confortaría al mismo tiempo con gracias extraordinarias la debilidad humana, haciéndola capaz de heroísmo habitual. Con todo, no es esa su economía. Y en los casos, más bien raros, en que —a pesar de una conducta moral digna y prudentemente observada en la aplicación de cautelas, eliminación de incentivos, práctica de medios naturales y sobrenaturales ofrecidos a Dios— se imponga transitoriamente un auténtico heroísmo a los cónyuges, la respuesta de la fe cristiana debe ir en la línea que ya marcó Pío XII: «Dios no manda imposibles. Obliga, sin embargo, a los cónyuges a la abstinencia sexual cuando no pueden practicar los actos conyugales según el orden inscrito por Dios en su naturaleza. Luego en estos casos la abstención es posible. Y haríamos —añade el Papa— injuria a los hombres y mujeres de nuestro tiempo si los juzgáramos incapaces de un continuado heroísmo»<sup>173</sup>.

En opinión de Zalba, contribuyen más a crear este ambiente de exageración los eclesiásticos que los propios matrimonios. En cualquier caso, como indica la *Humanae vitae*, es necesario el dominio de sí, una vida ascética que en esfuerzo continuo mantenga las manifestaciones afectivas de la vida conyugal en conformidad con el orden recto, el recurso a los medios sobrenaturales, a la oración, a los sacramentos<sup>174</sup>.

1. En este apartado pretendemos exponer —previamente a estudiar la evolución en nuestro autor— cuáles han sido los puntos fundamentales en los que los moralistas que proponían una revisión de la moral en materia conyugal han acentuado. Por ello, aparece citado con frecuencia L. Janssens, dado que su posición coincide, en gran medida, con la adoptada por Häring. De esta manera, pensamos que ayudará a comprender la posición de nuestro autor. A pesar de ello, queremos señalar que no compartimos todas las interpretaciones que Janssens hace del Magisterio.
2. Sobre este tema ver el capítulo II de la primera parte.
3. La interpretación del texto de la Creación que describen los dos primeros capítulos del Génesis ha sido motivo de una abundante literatura y de numerosos comentarios. Efectivamente del texto revelado se pueden extraer las dos finalidades del matrimonio, tanto la procreación como la mutua entrega. La *Gaudium et spes* al comienzo del número 50 hace una síntesis muy acertada de ambas finalidades. Häring se apoya en ella para afirmar que Dios no ha podido crear al hombre, dotado de sexualidad, con la única finalidad de propagar la especie humana. Por otra parte sostiene que el texto bíblico no ofrece ningún apoyo para distinguir una intención principal y otra secundaria en los planes de Dios respecto al matrimonio; cfr. B. HÄRING, *Responde el Padre Häring. Cincuenta problemas religiosos y morales resueltos por un teólogo del Concilio*, Madrid 1967, pp. 73-75.
4. Cfr. L. JANSSENS, *Matrimonio y fecundidad*, Bilbao 1968, p. 78.
5. *Ibid.*, p. 123.
6. Cfr. *Gaudium et spes*, nn. 49 y 51.
7. *Ibid.*, nn. 48 y 50.
8. Cfr. L. JANSSENS, *o.c.*, p. 123.
9. El hecho que más influye en los cambios en la doctrina moral en estos años es el descubrimiento del método Ogino-Knaus para calcular los días agénésicos del ciclo de la mujer.
10. «Puesto que el acto del matrimonio está, por su misma naturaleza, destinado a la procreación de los hijos, los que al realizarlo se aplican deliberadamente a quitarle su fuerza y su eficacia naturales, actúan contra la naturaleza y hacen una cosa vergonzosa e intrínsecamente mala. (...) Todo uso del matrimonio, en el que el acto se ve privado por el artificio del hombre, de su poder natural de procrear la vida, viola la ley de Dios y de la naturaleza y los que así lo realizan se manchan con una falta grave». Pío XI, AAS, 22 (1930) 559 ss.
11. Cfr. L. JANSSENS, *o.c.*, p. 123.



12. *Ibid.*, p. 84.
13. *Ibid.*, p. 85.
14. *Ibid.*, p. 86.
15. Cfr. K. WOJTYLA, *o.c.*, pp. 272-277 y la distinción que hace Caffarra entre voluntad *no procreadora* y voluntad *anti-procreadora*, cfr. C. CAFFARRA, *o.c.*, pp. 82-85.
16. Cfr. L. JANSSENS, *o.c.*, p. 80. Algunos autores señalan que los actos realizados siguiendo este método no podían ser asimilados pura y simplemente a los actos que hasta ese momento se estimaban justificados por motivos personales válidos. Los moralistas habían dicho que esos actos eran moralmente buenos si los motivos personales eran buenos, si los cónyuges no excluían positivamente su fin intrínseco, es decir, si no viciaban su naturaleza o su estructura material. Y añadían que la exclusión puramente negativa de este fin no era culpable, dado que hay exclusión negativa cuando en el momento mismo de realizar el acto, los esposos no piensan en este fin y no lo buscan con una intención actualmente consciente.
17. *Ibid.*, p. 81.
18. Cfr. G. MARTELET, *Amor conyugal y renovación conciliar*, Bilbao 1968, p. 48
19. *Ibid.*, p. 49.
20. Cfr. L. JANSSENS, *o.c.*, pp. 92-93.
21. *Ibid.*, p. 94.
22. Cfr. *Gaudium et spes*, nn.48 y 49.
23. Cfr. L. JANSSENS, *o.c.*, p. 98.
24. *Ibid.*, p. 103.
25. *Gaudium et spes*, 50, 1.
26. «Como el niño que surge del amor es una persona en potencia, el hecho de traerlo al mundo y de engendrarlo supone verdaderamente el deber de educarlo más tarde, y la procreación humana supone, por esto mismo, una verdadera misión en la que culmina el misterio de las personas». G. MARTELET, *o.c.*, p. 27.
27. «Por su índole natural la propia institución del matrimonio y del amor conyugal están ordenados a la procreación y a la educación de la prole, con las que se ciñan como con su corona propia», *Gaudium et spes*, 48, 1.
28. «En el deber de transmitir la vida humana y educarla, lo cual hay que considerar como su propia misión, los cónyuges saben que son cooperadores del Amor de Dios creador y como sus intérpretes. Por eso, con responsabilidad humana y cristiana cumplirán su obligación y con dócil reverencia a Dios se esforzarán ambos de común acuerdo para formarse un juicio recto, atendiendo tanto al bien propio o de los hijos, ya nacidos o todavía por venir, discerniendo las circunstancias del momento y del estado de vida, tanto materiales como espirituales, y, finalmente, teniendo en cuenta el bien de su propia familia, de la sociedad y de la Iglesia», *Gaudium et spes*, 50, 2.
29. Cfr. G. MARTELET, *o.c.*, p. 28.
30. Cfr. L. JANSSENS, *o.c.*, p. 9.
31. Cfr. *Gaudium et spes*, nn. 48 y 50.
32. *Ibid.*
33. *Ibid.* 51, 1.
34. Refiriéndose a la decisión de conciencia respecto a la paternidad, Martelet dice: «cuando se considera que el don de la vida es el objeto de una misión en la que el hombre y la mujer, desde el interior de su amor, se asocian libremente al poder creador de Dios, entonces la conciencia, sus luces y sus elecciones aparecen con claridad y deben ser, cueste lo que cueste, respetados». G. MARTELET, *o.c.* p. 28.

35. *Gaudium et spes*, 50, 2. El Concilio se refiere en este mismo punto a la necesidad de un apoyo espiritual de las conciencias.
36. Cfr. L. JANSSENS, *o.c.*, p. 11.
37. «Al tratar de conjugar el amor conyugal con la responsable transmisión de la vida, la *índole moral de la conducta* no depende solamente de “la sincera intención y apreciación de los motivos”, sino de *criterios objetivos*, tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos, que guarda íntegro el sentido de la mutua entrega y de la humana procreación, entretejidos con el amor verdadero; eso es imposible sin cultivar las virtudes de la castidad conyugal sinceramente. No es lícito a los hijos de la Iglesia, fundados en estos principios ir por caminos que el Magisterio al explicar la ley divina, reprueba sobre la regulación de la natalidad», *Gaudium et spes*, 51, 3.
38. Se debe tener en cuenta que en la elaboración de la doctrina católica sobre esta materia, influye la situación histórica y cultural de cada época y la necesidad de dar respuesta a los interrogantes y a los problemas que van surgiendo en cada momento. Evidentemente esto ha hecho avanzar la doctrina moral, lo cual se ve más claramente en el caso de la moral sexual. Häring, que también comparte este punto de vista, afirma: «la teología y el lenguaje teológico que ha usado el Magisterio en sus declaraciones, depende de las corrientes espirituales de la época y, sobre todo, de una concepción del mundo propia de un determinado período», B. HÄRING, *La crisis de la «Humanæ vitæ»*, Vizcaya 1970, p. 64.
39. Cfr. G. MARTELET, *o.c.*, p. 39.
40. *Ibid.*, pp. 35-37.
41. *La ley de Cristo*, III, 1961, p. 282.
42. *Ibid.*, p. 283.
43. *Ibid.*
44. *Ibid.*, p. 298.
45. *Ibid.*, p. 297.
46. *Ibid.*
47. *Ibid.*, p. 298.
48. *Ibid.*
49. *Ibid.*, p. 308. Recoge la doctrina de Pío XI y Pío XII.
50. *Ibid.*
51. *Ibid.*, p. 309.
52. Para que la unión conyugal fuera del todo irreprochable en sus motivos, exigía siempre Santo Tomás que se realizara intentando expresamente la consecución del fin primario, esto es, la descendencia. Con todo, no consideraba sino como imperfección levemente culpable la ausencia de dicha voluntad actual y expresa, con tal de que el acto se realizara con toda su perfección material. Häring afirma que, a partir sobre todo de San Alfonso de Ligorio, se abandona esta opinión rigo-rista del Aquinate; *ibid.*
53. *Ibid.*, p. 314.
54. *Ibid.*
55. *Ibid.*
56. *Ibid.*, p. 315.
57. *Ibid.*
58. *Ibid.*
59. Cita el discurso de Pío XII, AAS 43 (1951) 846.
60. Cfr. *La ley de Cristo*, III, p. 316.
61. *Ibid.*

62. Pto XII, Discurso del 29-X-1951, AAS 43 (1951) 846; Pto XI, AAS 22 (1930) 559 ss.
63. Cfr. *La crisis de la «Humanae vitae»*, p. 74.
64. *Ibid.*, pp. 76-78.
65. *Ibid.*, pp. 87-89.
66. El texto de la encíclica al que se refiere Häring dice así: «Hay que hablar de la prole que muchos se atreven a llamar carga pesada del matrimonio y estatuyen que ha de ser cuidadosamente evitada por los cónyuges, no por medio de la honesta continencia (que también en el matrimonio se permite, supuesto el consentimiento de ambos esposos), sino viciando el acto de la naturaleza», DS, 3716.
67. «La *Casti connubii* da involuntariamente la impresión de que todo el problema radica en la ordenación formal del acto hacia la fecundidad. Según esto, todo podría parecer en orden cuando una pareja rehuyese por cualquier motivo tener hijos, con tal que no atentase contra la *naturaleza del acto*»; *Matrimonio y familia en el mundo de hoy*, p. 286.
68. *Libertad y fidelidad en Cristo*, II, p. 543.
69. Cfr. M. BRUGAROLA, *Sobre el artículo del Padre Häring «Matrimonio y familia en el mundo de hoy»*, en «Ilustración del Clero», LIX, 1026 (1966) 276.
70. Cfr. *La ley de Cristo*, III, p. 367.
71. *Ibid.*, p. 284.
72. Cfr. *Matrimonio y familia en el mundo de hoy*, pp. 278-279.
73. Cfr. *Libertad y fidelidad en Cristo*, II, p. 545.
74. *Ibid.*
75. *La ley de Cristo*, III, p. 285.
76. Cfr. *Libertad y fidelidad en Cristo*, II, p. 535.
77. *Ibid.*, p. 538.
78. *Ibid.*, p. 539.
79. *Ibid.*, p. 541.
80. *Ibid.*, p. 542.
81. Cfr. *Matrimonio y familia en el mundo de hoy*, p. 288.
82. *La ley de Cristo*, III, p. 365.
83. Cfr. *Matrimonio y familia en el mundo de hoy*, p. 286.
84. *Ibid.*, p. 287.
85. Cfr. *Gaudium et spes*, nn. 48 y 50.
86. *Humanae vitae*, n. 12.
87. Cfr. M. ZALBA, *La regulación de la natalidad*, Madrid 1968, p. 175.
88. Cfr. M. BRUGAROLA, *o.c.*, p. 281.
89. Cfr. A. MATTHEEUWS, *o.c.*, pp. 91-94.
90. El punto central de la doctrina de la *Humanae vitae* se expresa de la siguiente manera: «En la transmisión de la vida, el hombre tiene el deber de confirmar su propio modo de comportarse y actuar con la intención creadora de Dios. Por consiguiente, no se debe separar deliberadamente el significado unitivo del procreativo dentro de la vida conyugal, no deben separarse en la raíz el amor y la fecundidad» (n. 17). «Salvaguardando ambos aspectos esenciales, unitivo y procreativo, el acto conyugal conserva íntegro el sentido del amor mutuo y verdadero y su ordenación a la altísima vocación del hombre a la paternidad» (n. 12). Pablo VI alimenta la confianza de expresar, mediante este principio, una verdad fácilmente comprensible para el hombre moderno: «Nos pensamos que los hombres de nuestro tiempo están particularmente preparados para afirmar el carácter razonable y humano de este principio fundamental» (n. 12). Para Häring la dificultad aparece cuando se



concluye que esta separación en la raíz entre amor y fecundidad tiene lugar cuando se excluye la fecundación de cada acto conyugal en los momentos y sólo en los momentos en los cuales una nueva procreación iría contra el amor conyugal y contra la responsabilidad, cfr. *La crisis de la «Humanæ vitæ»*, p. 103.

91. Se basa principalmente sobre la siguiente afirmación: la doctrina del Magisterio «está fundada sobre la inseparable conexión que Dios ha querido y que el hombre no puede romper por propia iniciativa, entre los dos significados del acto conyugal: el significado unitivo y el significado procreador», *Humanæ vitæ*, 12.
92. La encíclica *Humanæ vitæ*, al igual que la *Casti connubii*, reafirma la competencia del Magisterio de la Iglesia en las cuestiones de ley natural: «Ningún fiel que-rrá negar que corresponda al Magisterio de la Iglesia el interpretar también la ley natural», *Humanæ vitæ*, n. 4.
93. «Sin embargo, al pedir a los hombres que observen las normas de la ley natural interpretada por su constante doctrina, la Iglesia enseña que todo acto matrimonial debe permanecer abierto a la transmisión de la vida» *Humanæ vitæ*, n. 11.
94. Los actos conyugales «son honestos y dignos y no pueden dejar de ser legítimos cuando, se prevén infecundos, con tal que permanezcan orientados a expresar y consolidar su unión. En efecto, como la experiencia atestigua, no todo encuentro sexual tiene como consecuencia la aparición de una nueva vida. Dios ha dispuesto sabiamente leyes y ritmos naturales de fecundidad que ya de por sí distancian la sucesión de los nacimientos», *Ibid.*, n. 11.
95. El texto latino dice: «*Quilibet Matrimonii usus ad vitam humanam procreandam per se destinatus permaneat*» (n. 11). En opinión de Häring, en realidad, «permanecer abierto a la transmisión de la vida» no es lo mismo que «per se destinatus». La expresión latina puede ser entendida también en el sentido de la unión más espiritual entre la vocación a la paternidad y el amor conyugal, según el principio de la totalidad de que habla la *Humanæ vitæ* en diversos contextos. Cfr. *La crisis de la «Humanæ vitæ»*, p. 106.
96. *Ibid.*, p. 106.
97. Cfr. *Humanæ vitæ*, n. 11.
98. Cfr. *La crisis de la «Humanæ vitæ»*, p. 107.
99. Cfr. M. ZALBA, o.c., p. 170.
100. *Ibid.*, p. 172.
101. Cfr. *Humanæ vitæ*, n. 10.
102. *Ibid.*
103. *Ibid.*, n. 16.
104. Cfr. *La crisis de la «Humanæ vitæ»*, p. 108.
105. Cfr. *Humanæ vitæ*, n. 16.
106. Cfr. *The Inseparability of the Unitive-Procreative Functions of the Marital Act*, p. 184.
107. *Ibid.*, p. 185.
108. Cfr. B. HÄRING, *Ética de la manipulación*, Barcelona 1985, p. 125.
109. Cfr. *La ley de Cristo*, III, p. 367.
110. *Ibid.*, p. 367.
111. *Ibid.*, p. 368.
112. Cfr. M. ZALBA, o.c., p. 202.
113. Cfr. F. BÖCKLE, *Sexualidad y norma moral*, en «Selecciones de Teología» 7 (1968) 235.
114. Cfr. JUAN PABLO II, *La vocación cristiana puede exigir de los cónyuges incluso el heroísmo*, en «Ecclesia» 2144 (1983) 1256.

115. Cfr. M. ZALBA, *La difesa da violenze sessuali*, en «Rasegna di teologia» 9 (1968) 235-237.
116. Cfr. *Libertad y fidelidad en Cristo*, II, pp. 547-548. Mantiene que muchas personas casadas y consejeros, matrimoniales sostienen que los esposos que viven verdaderamente la vocación a la paternidad son capaces de emplear, con un alto grado de ternura, métodos anticonceptivos distintos de la continencia periódica.
117. Cfr. ZALBA y BOZAL, *Magisterio eclesialístico y medicina*, Madrid 1955.
118. Según ha observado G. de Broglie, «la asimilación audaz del dinamismo sexual humano al conjunto de *objetos* que la naturaleza pone a nuestra disposición iría derecha a hacer repudiar como absurda y abusiva la noción misma de castidad». G. DE BROGLIE, *La facultad sexual humana en la consideración de los teólogos del grupo mayoritario de la Comisión pontificia*, en «Ilustración del Clero» 61 (1968) 346.
119. Cfr. M. ZALBA, *La regulación de la natalidad*, p. 193.
120. *Humanae vitae*, n. 16.
121. Cfr. M. ZALBA, *o.c.*, p. 194.
122. «Amor, en efecto, traducido en obras de respeto a Dios en la reverencia de sus leyes y en el uso inteligente de las mismas dentro de este respeto; amor al respectivo cónyuge, ayudándole a ser fiel al plan divino y a crecer en la armonía conyugal con la estima que da el verse ayudado a ser lo que pide su dignidad, o al menos respetado en el empeño en no traicionar su conciencia; amor a la familia, no gravándola con cargas y responsabilidades que no pudieran tomar dignamente, conforme a legítimas esperanzas de los interesados en una procreación y educación razonables; amor eventualmente a la sociedad humana, evitándole una pequeña parte en los conflictos de superpoblación que le amenacen. Y amor «verdadero e integralmente honesto», porque sabe sacrificar los móviles egoístas y los impulsos pasionales a las exigencias de la razón y porque somete la misma razón a los dictados que le impone la ley moral, que da la medida de la honestidad exacta a la conducta de los hombres», M. ZALBA, *o.c.*, p. 194.
123. Cfr. *The Inseparability of the Unitive-Procreative Functions of the Marital Act*, p. 182.
124. Cfr. JUAN PABLO II, *La vocación cristiana puede exigir de los cónyuges incluso el heroísmo*, *cit.*, p. 1256. En este mismo sentido Burke afirma que en la contracepción los esposos no quieren que la palabra —la que su sexualidad anhela pronunciar— tome carne. Ni siquiera estan dispuestos a dirigirse esta palabra en verdad. El amor sexual es amor de la entera persona masculina o femenina, cuerpo y espíritu. Con la contracepción, el acto corporal habla de la presencia de un amor que el espíritu niega. El cuerpo dice: «Te quiero totalmente», mientras el espíritu dice, «Te quiero con reservas». El cuerpo dice, «Te busco», el espíritu dice, «no te acepto, no acepto todo lo tuyo»; C. BURKE, *Inseparabilidad de los aspectos unitivo y procreativo del acto conyugal*, en «Scripta Theologica», 21 (1989/1) 205.
125. A los ojos del Concilio, en efecto, la relación de los esposos en la procreación es un aspecto de la misión de la pareja. La función procreadora no se impone humanamente a los cónyuges más que en la lógica del amor. La naturaleza aquí no hace más que posibilitar una generación, cuyo anhelo nace como un deseo de la unión de los esposos. No obstante, la moral conyugal de la procreación no se reduce nunca al deber de dejar triunfar a la naturaleza sobre el hombre, al que siempre ha de servir. La verdad humana de los esposos exige, al contrario un decisión, que hace pasar bajo el control de su responsabilidad de padres, el poder natural de engendrar, del que dispone su amor. La naturaleza no tiene por tanto, ningún poder

- sobre ellos, y la moralidad nunca consiste para los esposos en respetarla por ella misma, sino únicamente como la condición de una misión que define su libertad de esposos; cfr. G. MARTELET, *o.c.*, p. 52.
126. *Ibid.*, p. 53.
  127. Cfr. G. MARTELET, *o.c.*, p. 55.
  128. *Ibid.*, p. 57.
  129. Cfr. C. CAFFARRA, *o.c.*, p. 86.
  130. Cfr. *Ética de la manipulación*, pp. 94-105.
  131. Cfr. A. PORTMANN, *Die Natur entlässt den Menschen*. Munich 1970.
  132. Cfr. B. HÄRING, *Medical Ethics*. Slough 1972, pp. 42-64, sobre el concepto de la naturaleza humana y la manipulación.
  133. *Humanae vitae*, n. 13.
  134. Cfr. M. ZALBA, *o.c.*, p. 177.
  135. Cfr. *The Inseparability of the Unitive-Procreative Functions of the Marital Act.*, p. 183.
  136. «La Iglesia, en cambio, no retiene de ningún modo ilícito el uso de los medios terapéuticos verdaderamente necesarios para curar enfermedades del organismo, a pesar de que se siguiese un impedimento, aun previsto, para la procreación, con tal de que ese impedimento no sea, por cualquier motivo, directamente querido», *Humanae vitae*, n. 15.
  137. Cfr. *The Inseparability of the Unitive-Procreative Functions of the Marital Act*, p. 183.
  138. Paul Ramsey, así como la mayoría de los moralistas católicos, aplicarían la terapia como el único criterio de intervención manipulativa en la naturaleza humana. Cfr. P. RAMSEY, *Fabricated Man. The Ethics of Genetic Control*. New Haven 1970, p. 112.
  139. Cfr. *Ética de la manipulación*, p. 97 y *Libertad y fidelidad en Cristo*, I, p. 363: «Como norma básica subraya el personalismo que la persona jamás deberá ser sacrificada a las cosas, que nunca deberá manipularse la conciencia de las personas y que las relaciones personales saludables y las estructuras comunitarias son más importantes que otras leyes meramente biológicas, pertenecientes al mundo infrahumano».
  140. Cfr. *Humanae vitae*, n. 17.
  141. Cfr. *Ética de la manipulación*, p. 97.
  142. *Ibid.*
  143. Cfr. *Matrimonio y familia en el mundo de hoy*, p. 290.
  144. Cfr. M. BRUGAROLA, *o.c.*, p. 280.
  145. Cfr. *La crisis de la «Humanae vitae»*, p. 116.
  146. *Ibid.*, p. 117.
  147. Cfr. L. JANSSENS, *o.c.*, p. 90.
  148. Cfr. *La ley de Cristo*, III, p. 366.
  149. F. BÖCKLE, *cit.*, p. 235.
  150. Cfr. *Gaudium et spes*, nn. 48 y 50.
  151. Cfr. M. ZALBA, *o.c.*, p. 204.
  152. Cfr. M. BRUGAROLA, *o.c.*, p. 278.
  153. Cfr. M. ZALBA, *o.c.*, p. 207.
  154. *Ética de la manipulación*, p. 127.
  155. *Ibid.*, p. 126.
  156. *Ibid.*, p. 105; cfr. también A. VALSECCHI, *Nuevos caminos de la ética sexual*, Salamanca 1974, pp. 125-135.



157. Cfr. G. MARTELET, *o.c.*, p. 71.
158. Cfr. *Ética de la manipulación*, pp. 134-137.
159. A.M.<sup>a</sup> DE LIGORIO, *Theologiae Morale*, lib. VI, tr. VI, cap II, n. 900. San Alfonso ofrece un esfuerzo interesante por explicitar la síntesis entre los diversos fines del matrimonio y el del acto conyugal: «En el matrimonio pueden considerarse tres tipos de fines: 1) los fines *esenciales* innatos; 2) los fines *incidentales* innatos; 3) los fines incidentales extrínsecos. Los fines esenciales innatos son dos: entrega y donación mutua (y como consecuencia realizar el acto conyugal correctamente), y el lazo indisoluble. Los fines incidentales innatos son, igualmente dos: la transmisión de la vida y el remedio a la concupiscencia. Los fines extrínsecos incidentales pueden ser de muchas clases. De todo esto se sigue: 1) es cierto que excluyendo los fines esenciales innatos no sólo se peca, sino que se hace nulo el matrimonio; 2) es cierto que excluyendo los fines incidentales innatos uno puede, en determinadas circunstancias, contraer matrimonio no sólo válida, sino lícitamente», *o.c.*, cap. I, n. 882; cfr. tr. VI, cap. II, n. 927.
160. Cfr. *Libertad y fidelidad en Cristo*, p. 541.
161. Cfr. *Inseparability of the Unitive-Procreative Functions of the Marital Act*, p. 191.
162. *Ibid.*, p. 187.
163. *Ibid.*
164. *Ibid.*, p. 189.
165. Cfr. A. MATTHEEWS, *o.c.*, p. 126.
166. Cfr. *La crisis de la «Humanæ vitæ»*, pp. 118-119.
167. Cfr. *Libertad y fidelidad en Cristo*, II, p. 547.
168. G. MARTELET, *o.c.*, p. 56.
169. *Ibid.*, p. 58.
170. En efecto, la encíclica se refiere a «las dificultades, a veces graves, inherentes a la vida de los cónyuges cristianos» (n. 25) y «las difíciles condiciones que hoy afligen a las familias y a los pueblos» (n. 19), dando por descontado que «la doctrina de la Iglesia en materia de regulación de nacimientos... aparecerá, sin duda, a los ojos de muchos de tal exigencia, que la encuentren difícil e incluso imposible de practicarse» (n. 20); confesando cómo «exige un serio empeño y muchos esfuerzos de orden familiar, individual y social» (*ibid.*), y aun concediendo que «no sería posible practicarla sin la ayuda de Dios» (*ibid.*), aun en los límites de la continencia periódica (n. 21).
171. Cfr. JUAN PABLO II, *La vocación cristiana puede exigir de los cónyuges incluso el heroísmo*, *cit.*, p. 1.256.
172. Cfr. J.L. LORDA, *Moral. El arte de vivir*, Madrid 1993, p. 174.
173. AAS 43 (1951) 847; ZALBA y BOZAL, *o.c.*, p. 183.
174. Cfr. M. ZALBA, *o.c.*, p. 198.



## ÍNDICE DEL EXCERPTUM

INTRODUCCIÓN .....	255
ÍNDICE DE LA TESIS .....	265
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS .....	269
EL AMOR COMO NORMA MORAL .....	293
I. LA EVOLUCIÓN DE LA MORAL CONYUGAL .....	293
A. La Doctrina Clásica .....	293
1. La <i>Casti connubii</i> .....	295
2. Concepto de naturaleza en la <i>Casti connubii</i> .....	296
3. La continencia periódica .....	298
B. La doctrina personalista .....	300
1. La <i>Gaudium et spes</i> .....	302
2. Armonizar el amor conyugal con la humana procreación .....	303
C. Propuesta de cambio en la moral conyugal .....	306
II. LA MORAL CONYUGAL EN LA TEOLOGÍA DE B. HÄRING .....	307
A. Primera etapa .....	308
1. La intención en el acto conyugal .....	310
2. La continencia periódica .....	311
B. Segunda etapa .....	314
1. Nueva toma de postura frente a la continencia periódica .....	315
2. Interpretación personalista de la <i>Gaudium et spes</i> .....	317
3. La naturaleza de la persona y de sus actos .....	320
C. La <i>Humanae vitae</i> .....	322
1. El respeto a las leyes biológicas .....	325
2. Distinción entre continencia periódica y anticoncepción .....	328
3. Licitud del recurso a los períodos infértiles .....	332
4. La facultad generativa forma parte de la persona .....	333
a. El dominio sobre el cuerpo .....	335
b. El uso de la técnica .....	337

5. Justificación por el principio de totalidad .....	339
6. Licitud de los métodos anticonceptivos .....	342
7. Inseparabilidad entre los dos significados del acto conyu- gal .....	345
8. El amor como norma de la moral conyugal .....	348
NOTAS .....	353
ÍNDICE DEL EXCERPTUM .....	361